فرانسوا بورغا

الإسلام السياسي في زمن القاعدة

ترجمة: سحر سعيد

الإسلام السياسي في زمن القاعدة

إعادة أسلمةٍ، تحديثٌ، راديكاليةٌ

الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديثٌ، راديكالية
تأليف: فرانسوا بورغا
ترجمة: د سحر سعيد
تصميم الغلاف والإخراج: زياد منى
إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

التوزيع في سوريَة: قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 222 9836 برّاق: 224 7226
جوّال: (+94 0 963) 517 167
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا
هاتف: (+41 963) 468 975

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435/ 113)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+1 961) 054 750، برّاق: 750 053
جوّال: (+3 0 961) 620 512؛ 722 411
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 463 8688؛ برّاق: 465 7445
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

انظر كتب الدار على صفحات الشبكة التالية: ‹www.cadmus.ncsasy.org› ‹www.alfurat.com›
لابتياع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر ‹http://www.arabicebook.com›

عدد كلمات الكتاب: (51000) كلمة تقريبًا

فرانسوا بورغا

الإسلام السياسي في زمن القاعدة

إعادة أسلمةٍ، تحديثٌ، راديكاليةٌ

ترجمة: د سحر سعيد

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحاده للمساعدة على النشر.

المحتوى

1) مقدمة

لا، رغم كل شيء، أفضّل أن يرشّح العسكريون المصريون الذين يحتفظون بالقسم الأساس من السلطة الإخوان المسلمين، أكثر من أن أرى هؤلاء يفوزون في انتخابات حرة، واضعين شخصاً مثل طارق رمضان وزيرًا للثقافة. (...) أنا أؤيد إذن إبقاء الديكتاتوريات المستنيرة بقدر الإمكان، أو حتى غير المستنيرة البتة، في مصر وفي السعودية بدلاً من تطبيق المبادئ الديموقراطية في هذه البقاع من العالم، الأمر الذي لن يجلب، في الوقت الحالي، سوى الفوضى والعنف (ألكسندر آدلر، باحث فرنسي، (2004 م)[1].

نتذكر الرجل الذي رأى الرجل الذي رأى الرجل . . الذي رأى الدب الذي افترس ساعي البريد، والذي لم يشعر بالخوف. ينال الأول بعضاً من مجد الأخير. هنا، هذه هرطقةٌ شيطانيةٌ تنالها تلك أو ذاك الذي يعرف شخصاً يتحدث أحد أصدقائه أحياناً بالخير عن أحد

صافح ذات يوم بشكلٍ عرضيٍ شخصــًا مقربـًا من طارق رمضان. ويغدو ذلك جواز مرور لمن يريد أن يفضح مبادرةً سياسيةً، أو موقفـًا، أو شبكةً، أو تيارًا، أو أيضـًا شعارًا . . رمضانيةً، رمضانيٌ، مُرَمضنةٌ. وهذا مُختَصَر القول. [...] لم يكن هاته أو هؤلاء الذين انخرطوا في انتقاد عمل المثقف الآتي من جنيف سبب ظهور اسمه كشتيمة أو كفضيحة. بل كان سبب ذلك هاته أو هؤلاء الذينَ يرون الجهل فضيلةً، أو نتيجةً حتميةً لاحتقارٍ متطرفٍ (لوران ليفي، مناضلٌ فرنسيٌ ضد العنصريةِ، 2005 م)[2].

كان بن لادن واضحـًا عندما قال لأمريكا الأسباب التي دفعته لشن الحرب. لم يكن لأي من هذه الأسباب أدنى علاقة بحريتنا أو باستقلالنا، أو بديموقراطيتنا. بالمقابل كانت لها كل العلاقة بسياسات الولايات المتحدة وتصرفاتها في العالم الإسلامي (ميشيل شوير، عميلٌ سابقٌ في وكالة الاستخبارات الأميركية، (2004 م)[3].

وسط سوء التفاهم الذي يغذي التوترات بين أوربة، والولايات المتحدة، والعالم الإسلامي، تكمن صعوبةٌ مشتركةٌ غربيةٌ: صعوبة القيام بتقويم منطقيٍ وعقلانيٍ للدور السياسي، ثم الثقافي والأخلاقي، لتيارات (الإسلام السياسي)، أو (الإسلامية) أو (الإسلام السياسي الراديكالي)، المعتبرة عادةً عقباتٍ كثيرةً أمام التحديث التوافقي والتعايش السلمي لقبائل العالم.

منذ القمة التأسيسية لمكافحة الإرهاب في شرم الشيخ في آذار عام (1996 م)، فـإن الولايـات المـتحدة وأوربـة وإسرائيل، إضافة أيضـًا إلى الأنظمة الاسـتبدادية وقسـم مـن النخبة المثقفة العربية، تبنّت في هذا المنحى لغةً واسـتراتيجيةً متشابهةً تشابهـًا يثير الفضول. وبعد سقوط جدار برلين بأقل مـن عشر سنوات، أصبح طيف "الأصولية الإسلامية" (Fondamentalisme islamique) العدو العالمي رقم واحد تمامـًا.

وتقترح علينا لغة أقوياء العصر الراهن الطنانة ما يلي: لو لم يكن أصوليو أبي مصعب الزرقاوي متغلغلين في صفوف العراقيين، هل كان هؤلاء سيرفضون الانفتاح الديموقراطي الذي أتى جورج بوش يقدمه لهم؟. ولو لم يكن مناضلو حماس وجهاديون آخرون قد أفسدوا عقول مواطنيهم، هل كان الشيشان والفلسطينيون قد ظلوا رافضين سلام فلاديمير بوتن أو آرييل شارون؟. وأخيرًا، ألن يكون في نجاحنا في منع (طارق رمضان) من كل تصريح علنيٍّ نهاية هذه الحجابات النسائية التي تشوّه المسالك التجديدية للجمهورية الفرنسية، وكذلك هذه (التحولات الإجرامية)، وربما كذلك انعدام الأمان في سلالم أبنية الضواحي؟. وباختصار، لو أن ابن تيمية (في الشرق الأوسط في القرن السادس عشر) أو سيد قطب (في مصر في الخمسينات) لم يخترعا الإسلام السياسي الراديكالي (L`islamisme radical) ما كان العالم بأكمله ليتذوق أخيرًا طعم هناء الديموقراطية العلمانية، الحديثة والتوافقية التي تبدو اليوم مستحيلةً؟.

لقد جعل الغزو الحديث ل" جيل القاعدة" قراءة الظاهرة أكثر عاطفيةً. بالطبع لا يتعلق الأمر أبدًا بالإقلال من الإدانة الضرورية لتظاهراتها الإرهابية. لكننا نريد أن نُظهِر هنا أنها قُرِئَت بشكلٍ أحاديٍّ إلى درجة كبيرة، مُبَسَّط أكثر مما ينبغي، وعاطفيٌّ بشكلٍ لا يجعله موضوعيًا وبالتالي فعّالاً بالقدر الذي يسمح بوضع حدٍّ لها. وأنه، عندما نقيم كل هذه الجدران الجديدة حيث كان ينبغي، في الواقع أكثر من أي وقت مضى، مدُّ جسورٍ جديدةٍ، فنحن نسرِّع عجلة الأصولية التي تهددنا بدلاً من أن نعكسها.

1/ 1) فخ التصنيف

تعاني المعرفة والإدارة العقلانية لعلاقتنا ب(الإسلاميين) قبل كل شيءٍ الهشاشة البالغة للتصانيف التي وضعناها لتمثلها. إن نمط تفكير المحللين والخبراء

العسكريين و"الخبراء" الآخرين، يقتصر اليوم، على نحو متزايد الوضوح، على التقويم (المتفائل بالنسبة للبعض، والمتشائم أو الواقعي بالنسبة لآخرين) لأداء ومستقبل الإرهابيين الإسلاميين وهؤلاء الذين يبذلون جهدًا مماثلاً لمقاومتهم كذلك، في واشنطن أو في باريس، وفي الجزائر أو الرياض، على السواء.

لقد تغلب منطق التجريم بشكلٍ قاهرٍ على منطق التقويم والتحليل. ومنذ الحادي عشر من أيلول وهم يكررون على مسامعنا أن الديموقراطيات وسائر المدافعين عن "الحرية" أو عن" التسامح" سيواجهون الخطر الإرهابي للإسلام السياسي الأصولي. هل الأمر كذلك حقاً؟. ترمي هذه الصفحات إلى دعوةٍ لاستقصاء الأسس السياسية والإيديولوجية لشبه الإجماع العالمي هذا على «الحرب الشاملة على الإرهاب»[4]، وإلى قياس النتائج الكارثية التي يوشك أن يتسبب بها معتنقوها المتحمسون: تعميم وتطرف (راديكالية) هذه الثورة التي يدعون بأنهم يستأصلونها.

هل العنف الذي يواجهه الغرب "إيديولوجيٌ" و"دينيٌ" فقط؟. هل نمنح أنفسنا فرصة التمييز الأساس بين تعصّب دينيٌ وعنف سياسيٍ مضادٌ ، حتى لو اجتمع الإثنان أحياناً، من دون أن يختلطا معً ذلك؟. هل موضوعة الحرب التي أعدها سيد قطب تحت التعذيب الناصري، مهما تكن مدانةً، هي فعلاً "سبب" الراديكالية الإسلامية؟، أم أنها فقط تعبيرٌ عن ثورةٍ قد تكون أسبابها بالأخص أكثر دنيويةً؟.

تدعي القوى الغربية اليوم أن سبب مهاجمة قيمها هو«كره الديموقراطية والحرية» الذي يحرك المعتدين عليها أكثر فأكثر، كلما انغمس هؤلاء في الإسلام الراديكالي. لكن الثورة المعادية للغرب تبدو كردٌ مُتوَقَّعٍ نسبياً على القطبية الأحادية، والأنانية، وظلم السياسات المتَّبعة، مباشرةً أو عبر طغاة مُسَخَّرين، في منطقة بكاملها من العالم. وتحصد الولايات المتحدة اليوم، على رأس الغرب الإمبريالي، حيث التحقت بأوربة الاستعمارية وروسيا، ثم

تجاوزهما، الثمار المرة للسياسات اللامسؤولة البتة التي تقودها منذ عدة عقود في العالم الثالث عمومــاً، والعالم الإسلامي خصوصــاً: فإن في هذه البلدان، آلاف الضــحايا لهذه السياسات، الأبرياء بقدر ضحايا برجي التجارة العالمية، إضــافة إلى الإبقــاء، منذ عقود على ديكتاتوريات قاضية على الحريات، قد غذّت لدى السكان شعورًا باليأس، مناسبــاً لأكثر أشكال الثورة تطرفــاً.

وأبعــد من مسألة عنف "إسلامي"، نرى جيدًا أن ما يحصل هو صعوبة قبول الانبعاث العادي للمصطلحات السياسية الإسلامية في المجتمعات ذات الــثقافة الإسلامية ، وأن ثقافة غير غربية تدعي كسر الاحتكار الغربي القديم للتعــبير العام. وبين المثقفين السلبيين (intellectuels négatifs) الذين فضحهم أمــس في فرنســا بيير بورديو (Pierre Bourdieu) لتورّطهم في أكثر أعمال المجموعة الحاكمة الجزائرية وضاعة[5] والمثقفين الستار (intellectuels écrans) في الجنوب الذين يخفون اليوم عن الجمهور الغربي، الذي يرغبون في استمالته أو استخدامه، حقيقة المجتمعات التي يدّعون أنهم سفراؤها الوحيدون، هل ما زالت الوساطة العلمية لعالم الآخر قادرة على ممارسة دورها؟.

ومــنذ بدايــة الألفية الثالثة، يدّعي المجتمع الدولي، الذي تسيطر عليه في الواقع القوة العظمى الأميركية، أنه يقوم بإصلاحات ثقافية وتعليمية في العالم العــربي، لدينا كل الحق في أن نتساءل عما إذا لم تكن تخدّم في تجريم مظاهر مقاومــة نــتائجها الســيئة أكثر مما تخدم في إيجاد حل واقعي وعادل لهذه الأخــيرة. أمــام عدم توازن النظام العالمي، هل يكون إغراء تجريم كل نظرة ذاتية نقدية هو حقــاً أفضل الحلول لتحاشي المواجهة؟.

1/ 2) الخروج من مأزق "الحرب الشاملة على الإرهاب"

موضــوع هــذا الكتاب هو محاولة الإسهام في إيجاد مخرج من مثل هذا الطريق المسدود. وبعد حوالي عشرين سنة من اقتراحي في كتاب ‹[الإسلام

السياســي: صوت الجنوب]/ L'Islamisme au Maghreb ›، بعد بحث طويل في الوســط المغــربي، أولى معالم (طريقة استعمال) ثقافية وسياسية لفزّاعة "إســلامي". وبعــد عشر سنوات من توسيعي لقاعدة هذا التحليل وتحديد عباراته، في كتاب ‹[الإسلام السياسي وجهاً لوجه]/ L'Islamisme en face›[6]، بعد إقامتي خمس سنوات في المشرق، أعود هنا إلى المسألة المزعجة التي تضني علاقــة الغــرب بعــالم إسلامي غدا من الآن فصاعدًا جزءًا من ذاته. هذه المقاربــة التي أغنتها إقامة ست سنوات في اليمن تدمج بعد الآن قسمــا من الخبرات في شبه قارة عربية كانت فيها البصمات الاستعمارية أقل وضوحــا مــنها في أنحاء العالم العربي الأخرى، إلا أنها تشكل، كما أظهرت أحداث (11) أيلول، أرضية تبدو دراستها ضرورية للتمكن من الموضوع الإسلامي.

وقد سمحت الطبعات الجديدة لكتاب ‹[الإسلام السياسي وجهاً لوجه]› (وآخرها كانت عام 2002 م) بالشروع في تحديث الديناميكيات الفكرية أو السياسية المخصصة لاعتداءات (11) أيلول، أو التي عجّلت هذه الأخيرة في ظهورها. هذه العودة الثالثة إلى الموضوع الإسلامي لا تهدف فقط إلى إدخال تطــورات عملية، بل كذلك إلى متابعة تَوْرَخَة (Historicisation) مزدوجة: أولاً بالطبع تورخة الفرضيات التي أُعلنَتْ منذ منتصف الثمانينيات، وتورخة السلوك (الإسلامي) الذي غذّته الملاحظة.

هذه الفرضيات، التي اقترحتها في كتبي السابقة، والتي أدعو إلى الرجوع إلــيها للاطّــلاع على العرض الموضَّح لصياغتها الأولى، بقيت في قلب هذا العمــل. وكي نقابلها بالأرضيات الجديدة المدروسة وبتأثير الزمن، سأحاول أن استند عليها من دون أن آخذ منها سوى الجوهر. ومع أنها غدت من الآن فصــاعدًا موضَّــحَةً ومُثراةً بشكلٍ باهرٍ من قِبَل زملاء شبان، يدين لهم هذا الكتاب بفضلٍ كبير، فهي في الواقع لا تزال بعيدةً من أن تكون شائعةً بالقدر الذي يسمح بالاستغناء عن إعادة التذكير بها.

زمانـيـا ومكانيـا، سنرى أن الإكثار من مراكز المراقبة هذه فقط هو الـذي يسمح بتجنب خطاب البداهة والانفعال الذي تستند عليه حاليـا التخطـيطات الغربـية، العمياء، وبالتالي غير المثمرة بشكلٍ خطرٍ، "للحرب الشاملة ضد الإرهاب" المرعبة.

في هـذا الكـتاب، أتمنى أولاً التذكير بالفرق الأساس بين ظاهرة متعلقة أساسـا بالهوية، وعودة شعبية (المعجم الإسلامي)، والألف طريقةً وطريقةً لمعتنقـيه ليستخدموا، في السياسة كما في المجتمع، هذا المصطلح "المعاد إليه اعتـباره" (القسم 2). وكي نعيد وضع تعبئة الإسلام السياسي في سياقات تطورت كثيرًا خلال قرنٍ، اقترح، بعد ذلك، أن نميز بين الفترات الثلاث التي انتشـرت خلالها (قـبل الاستقلال وبعده)، (القسم 3). ثم سنستكشف التوترات بين الخصوصيات الوطنية وظواهر تعدد القوميات، والتوترات التي تسمح بفهمٍ أكبر لتنوع الساحة الإسلامية الكبير ، وفي الوقت نفسه للقوى الـتي تؤثـر في ديناميكيتها (الأقسام 4-6). ويعمل القسم (7) بشكلٍ أكثر تحديـدًا على إظهار دوافع الراديكالية التي هي أصل ظهور القاعدة في هذه السـاحة، والتيمن المهم أن نميز بين أبعادها "المتعصبة" و"السياسية". ويبحث القسم (8) مسار أربعة رجالٍ ضمن الأكثر تمثيلاً لهذا التحول الراديكالي، من العقائدي سيد قطب إلى الطيار المنفّذ ل(11) أيلول، محمد عطا.

وكـي نحاول أن نفهم سبب ميل الانفعال غالبـا إلى تجريد التحليل من عقلانيته الضرورية، يذكّر القسم (9) بأن العقبات التي ينبغي على قراءة ظاهرة الإسـلام السياســي أن تتغلـب عليها لا ترتبط فقط بالخوف وسوء التفاهم الموروث من الماضي الاستعماري الغربي: إنها أيضـا "مستغَلّة" اليوم عَمْدًا من قِـبَل كـل الذيـن لهم مصلحةٌ في تشويه المقاومات المعبّر عنها بلغة الإسلام السياسي. وأخيرًا، في القسم (10)، نستعرض تناقضات الأحادية المرافقة "للرد" الغـربي التالي ل(11) أيلول، وكذلك الآثار غير المثمرة لإعطاء الأولوية للأمن

الـــذي ينمو على حساب ما كان يجب أن يكون ردًا سياسيـــًا فعالاً حقـــًا عـــلى هذه التهديدات، التي يثقل بها "الإسلام السياسي الراديكالي" ولاعبون آخرون في الساحة الدولية معها، على السلام العالمي.

1/ 3) شكر

ظهـــرت النســـخة الفرنسية من هذا الكتاب إلى الوجود في إيكس–أن–بروفانس (Aix-en-Provence). هو يدين إذن بكثير لمعارف الزملاء من (المركز الوطـــني للأبحـــاث الاجتماعية/ Centre National des recherches sociales) وخبراقم وآرائهم المقابلة، وكذلك معارف طلاب قسم (العالم العربي/ Monde arabe) للماجســـتير في العلوم السياسية المقارنة في (معهد الدراسات السياسية/ L'Institut d'étude politiques) في إيكـــس–أن–بروفانس. وهو يدين كذلك لصـــبر من حولي، أو قلة صبرهم. من أليكس إلى سيلفي، مرورًا بسامي وكل الآخـــرين، من كاميّ التي تعرفت على أصحاب اللحى الذين يتحدث عنهم أبوهـــا إلى ماري التي تعيد قراءتهم منذ زمنٍ طويل، يعرف الجميع ما أدين به لهـــم. كمـــا أشـــكر جـــيمس، ويحيى، وزملاءَ (مركز أُكسفُرد للدراسات الإســـلامية/ Oxford Centre for Islamic Studies) لأنهـــم هـــم أيضـــًا فعلوا المستحيل: بثّ الدفء في ربيع أُكسفُرد الماطر.

وأخـــيرًا، و بعدكـــل شيءٍ، ربما، على هضاب اليمن العالية، في المركز الفرنســـي للآثار (Centre français d'archéologie) في صنعاء أو على طرق شبه الجزيرة، بلغ هذا الكتاب مرحلة النضج.

ولحسن الحظ، كان لكثيرين من سكان هذه المنطقة وزوارها صلةٌ وثيقةٌ بهذا الكـــتاب: باسكال مينوريه، الذي غذّاه بخبراته السعودية المثمرة؛ وإريك فاليه، الذي خلصه مرات عدةً من إشكاليات لم تكن متعلقةً فقط بالأسلوب؛ ولوران بونفـــوا، لطرقه الهّادية دومـــًا؛ وستيفًان ل، وماري وسيغولين، ولور، وهدى

أيوب وطلابها الحيويين من (المدرسة النظامية العليا Ecole normale supérieure/ ENS)، وابتسـام وجـرأتها الشاعرية، ومحمد السبيطلي أيضـاً، والعديد من الأصدقاء اليمنيين كذلك، من القاضي إسماعيل الأكوع إلى محمد قحطان، مرورًا بناصر يحيى وآخرون أيضـاً.

وأخـيرًا، لقد أصبح فرانسوا جيز منذ زمنٍ طويلٍ أكثر من ناشر. وعلى الآخـرين جميعهم أن يعرفوا أنني . . كلا، لم أنسهم. لحسن الحظ، أيضـاً، أدين بكثير لهؤلاء (الذين يخافون خطاب طارق رمضان المزدوج)، وأسعفهم الحـظ بـترديد ذلك على أسماعنا في فرنسا، صباحـاً ومساءً، في ساعات الاستماع العظمي، على كل الأقنية التلفزيونية أو محطات الإذاعة العامة، أو عـلى الصفحات الأولى للمجلات التي رددت أصداءهم. اعترف بأني، من دونهم، لم أكن حتمـاً لاستمتع بهذا القدر بكتابة هذا الكتاب لأستطيع أن أعبر لهم، في ذيل هذه الصفحة، عن ودي وتعاطفي.

Ensues-la-Redonne, Septembre 2005.

2) الأصول الهويّاتيّة للعودة إلى "المعجم الإسلامي"

في العالم الاقتصادي، لا يلجأ الفرد إلى الاستدانة ولا هو راصد مذخور قبل أن يراعي رصيده فيرى إن كان فيه غناء. ولا تلجأ الدولة إلى الاستيراد قبل أن تراجع خزائنها و تنظر في خاماتها ومقدراتها كذلك. أفلا يقوم رصيد الروح وزاد الفكر ووراثة القلب والضمير كما تقوم السلع والأموال في حياة الناس؟. بلى، ولكن ألا يأخذ الناس في هذا العالم الذي يطلقوا عليه اسم العالم الإسلامي، رصيدهم الروحي وتراثهم الفكري بالحسبان قبل التفكير في استيراد المبادئ والخطط واستعارة النظام والشرائع من خلف السحب ومن وراء البحار؟ (سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، 1948 م).

الإسلامي، هو شخصٌ غير راضٍ عن المجتمع كما هو، ويريد أن يصبح أفضل.[...] في بعض الحالات مثلاً، هو شخصٌ يريد أن يستطيع قول لا، لأمريكا (فهد، 22 سنةً، مستخدمٌ في الرياض، (2005 م)[1].

في غـــياب اتفاقية للمصطلحات، لا يصبح للكلمات حتمـــاً المعنى نفسه، وإنما يتغير تبعـــاً لمستخدمها. في نهاية جنوحٍ انفعاليٍ خطير، فإن تسمية (إسلام سياســـي)، التي كانت تشغل في القرن التاسع عشر مكان المرجعية (للإسلام)، اتّخــذت، عبر السنوات، مضمونـــاً شبه إجراميٍّ: للأقل انتباهـــاً، أو للأكثر جـــرأةً، من وسطاء هذا الجزء من التركيبة الإنسانية للكرة الأرضية، يمكن أن يتعرض المرء اليوم للإشتباه بكونه إسلامياً أو حتى لإتهامه بذلك.

وبالطـــبع فـــإن الهيمنة الراهنة لمصطلحات الحرب لا تساعد في تعريف هـــادئ لحـــدود ظاهرة معقدة. مع ذلك فلنقبل التحدي: لا نعتُ أتباعها بالشياطين، ولا ميل هؤلاء إلى المرجعية الإلهية يستطيعان منعنا من أن نخشى، بوجـــود وسائل العلوم الاجتماعية العالمية، دوافع تعبئة إنسانيةً تمامـــاً. رغم فـــيض التسميات، فلنؤكد إذن على حق (الإسلام السياسي) وإمكانية جعله موضوعياً، وعقلنة معرفته وتأسيسٍ سياسيٍ وأخلاقيٍ للأجوبة التي يلتمسها، عند اللزوم، الشركاء الجدد الذين تفرضهم علاقتنا بالعالم.

إن بـــرنامجهم ليس مبهمـــاً أو مشوشاً بهذا القدر. إنهم يريدون طبعـــاً تأكـــيد «حقهم في العودة إلى المعجم الإسلامي »، ومن ذلك ينشأ قسمٌ من معانـــاتهم في إسمـــاع صوتهم. ولكن، في الأساس، خلف ستار اللغة الدينية الطنانة، هم يطالبون غالبـــاً بالاعتراف بحقوق عامة تمامـــاً، في الاقتصاد أو في السياسة، على الصعيد المحلي أو العالمي. وربما كانت هذه النقطة بالتحديد العائق دون إصغاء الغرب إليهم. إن لمن السهل للغاية الحطُّ من قَدْرِ احتجاجٍ عـــلى احتلال عسكريٍ هنا، أو على استبداد حاكمٍ هناك، أو، أخيرًا، على أســـاليب القـــوة العظمى الأميركية، إذا كان مسبوقـــاً بعبارة (إسلامية)!. ولكـــي لا يضطر سادة السياسة العالمية للاعتراف بشرعية معارضة هيمنتهم واضطرارهم إلى تقاسم سلطتهم، يكتفون غالبـــاً بتشويه سمعة المقاومات التي يواجهونها، فقط بسبب "غرابة" المفردات التي تستخدمها.

1/2) الإسلام السياسي، أو حق "العودة إلى المعجم الإسلامي"

حتى وإن كانت جذور ظاهرة الإسلام السياسي المعاصرة تمتد في الأربعة عشر قرناً من التاريخ الإسلامي، وبغض النظر عن حقيقة، أو خرافة، تفاعل طويل مع الغرب، يمكن حصر تفسيرها في الحدود الزمنية للمئة سنة الأخيرة.

وكي نسبر غورها، من الضروري أن نميز بين سياقين، وبالتالي مستويي تحليل: من جهة، الأسباب المتعلقة أساساً بالهوية، التي من أجلها اختار جيل من العاملين بالسياسة أن (يعودوا إلى المعجم الإسلامي)، أي: أن يلجؤوا بشكل مفضل، وأحياناً تفاخري، إلى معجم أو مفردات مستعارة من الثقافة الإسلامية؛ ومن جهة أخرى، الاستعمالات المتنوعة لهذا المعجم من قبل هؤلاء العاملين في بلادهم أو في حلبة الشمال/ الجنوب، تبعاً لمتغيرات متعددة وعادية ودنيوية في الوقت نفسه، تحدد مطالبهم المختلفة وتعبئاتهم السياسية.

فلنهتم أولاً ب(التركيز على الهويّة/ centralité identitaire) الذي يميّز تطور الإسلام السياسي. وهذا التطور في الأساس تعبيرٌ عن (إعادة الاعتبار)، عن إعادة تأكيد الطموح العام لنظام مرجعية الثقافة الإسلامية، يمكن أن نعزوه، في السياقات المتتالية للسيطرة الاستعمارية أولاً ثم أولى التأكيدات الاستقلالية فيما بعد وأخيرًا الهجمة الإمبريالية الأميركية، إلى رغبة ثلاثة أو أربعة أجيال من النشطاء السياسيين في رد الاعتبار (للعودة إلى المعجم الإسلامي)، وتجديد شرعية هذا المعجم أو، بشكل أوسع، مرجعية ثقافتهم الموروثة، وسنعود إلى ذلك بالتفصيل في الفصل التالي. قد نستطيع إرجاع بواعثهم إلى طابع تفسيري مشترك. وبالمقابل، إن تساءلنا عن تأثير استخدام هذه المرجعية الإسلامية في سلوكهم، في المجتمع أو في السياسة، في مجتمعهم الوطني أو في الساحة الدولية، سنرى أنّ إعطاء إجابة مُوحدة أو مشتركة هو أكثر صعوبة بكثير.

وعن عودة ازدهار المرجعية الإسلامية في السياسة، قدمنا منذ زمن طويل فرضيات لا شيء يدعونا اليوم إلى التخلي عنها. بدت لنا إعادة الاعتبار

لمعجم الثقافة الإسلامية (الموروثة) نتيجةً طبيعيةً، على الصعيد الثقافي والرمزي، للديناميكية القديمة (لإبقاء الغرب المستعمر بعيدًا). في سياق التوسع الاستعماري للقرن التاسع عشر والقرن العشرين، ثم في امتداده، شعر جيلٌ بالحاجة إلى إعادة رؤية قوانين الثقافة الإسلامية الموروثة ومركزيتها من أجل مقاومة الموضع الذي احتله غصبًا خطاب ومفاهيم ثقافةٍ استعماريةٍ مستوردةٍ ومفروضةٍ بشكلٍ واسعٍ في الوقت نفسه.

وبحصرٍ تدريجيٍ لمواضع تعبير الثقافة الدينية "الإسلامية " (ولكن المحلية وداخلية المنشأ قبل كل شيء) بالمجال الخاص لقانون الأحوال الشخصية، كرّس إدخال (العلمانية) نوعًا من الانفصال بين الثقافة داخلية المنشأ والشأن العام. ومن الجهة الإسلامية التي عوملت بهذا الشكل، اعتبرت العلمانية أداة شكلٍ من الاغتصاب الرمزي. وتم تثبيت المفاهيم الثقافية المستوردة حتمًا على حساب التعابير (الدستورية والقانونية، وكذلك الجمالية والعلمية) للثقافة (الإسلامية) المحلية. وبعكس الرؤية الغربية لرد الأشياء إلى الصفة الدنيوية، ما يسمح بتسهيل تعايش انتماءات دينية متنازعة حُكْمًا، اعتبرت غالبًا كحصان طروادة لثقافة المحتلّ. ووَجدتْ الثقافةُ (الخاسرة) نفسها مهمّشةً تدريجيًا، وممنوعةً على كل حالٍ من المشاركة في إنتاج الإدراك أو التعبير عن قيم تعتبر عامةً؛ وتحولت بشكلٍ خفيٍّ إلى شيءٍ "بلديٍّ" أو "فولكلوريٍّ"، ولم تعد خصائصها الرمزية المنقوصة تساهم إلاّ بتأكيد مركزية الثقافة الغربية المكتسحة والمهينة.

لقد وصف الناشطون أنفسُهم، بشكلٍ واسعٍ التعابير المختلفة للقلق المحسوس، تحت ضربات التحديث (خارجي المنشأ). ويَظهر الثمن الاجتماعي لاقتحام نماذج استهلاكٍ وإنتاجٍ أجنبيةٍ في السيرة الذاتية للذين قاموا بمجابهة الاستعمار، وفي المسيرات النضالية المختلفة كمسيرة المصري سيّد قطب (1906 –1966 م)، الذي أعدمه جمال عبد الناصر، أو كمسيرة الجزائري مالك بن نبي

(1905–1973 م)، الذي بقي بمعزلٍ عن أي منطق مجابهة. وفي سيرة حياة سيد قطب، يُظهِر المؤرخ البريطاني وِليَم شبرد (William Shepard) أن هذا التحديث، الذي أنتج «رابحين وخاسرين»، غذّى عملية تمايزٍ اجتماعيٍّ ولكن أيضاً شرخاً ثقافياً،("أفنديات" القطاع الحديث يتبعون نمَط حياة ويرتدون ملابس «أكثر شبهاً بالغرب») قريباً جدًا من ذلك الذي أرسى قواعد الثورة الثقافية الإيرانية عام (1979 م)[2].

والزعماء الإسلاميون المستقبليون ليسوا في معظم الأحيان أشخاصاً تخلّى عنهم التحديث الاقتصادي. إن الصدمة الرمزية والثقافية تترك في ذاكرتهم السياسية آثارًا عميقة أكثر مما تفعله كلفة الاستعمار المادية. ومثل قطب، نجا مالك بن نبي، أهم رموز مثقّفي التيار الجزائري، من الإفقار الاقتصادي بفضل تعليمه، مع أن هذا لم يسمح له بالخروج من معزل (غيتو) الوظائف المخصصة للفرنسيين المسلمين. وهو يعطي، فضلاً على ذلك، أهميةً كبيرةً لما يمكن أن يساهم به الفكر المنهجي العقلاني الذي درسه في مدارس المستعمر. مع ذلك يسمح كتابه ‹مذكرات شاهد على العصر›[3] بقياس حجم العنف الرمزي للنموذج الاستعماري الفرنسي في الجزائر، وبالتالي، عِظَم الجزء المتعلّق بالهوية من ردّ الفعل "الإسلاميّ" الرافض الذي أثاره هذا العنف.

ولد بن نبي عام (1905 م)، في زمن التقاء البربرية اللامتناهية لحرب الاحتلال ببذور التعبئة الأولى من أجل الاستقلال. واستطاع أن يغرف من ذاكرة المقربين منه شهادة صدمة الانكسار الأول. عندما احتُلّت قسنطينة عام (1852 م)، ماتت إحدى جدتيه، «قرباناً على مذبح وطنٍ مهدَّمٍ من أجل إنقاذ شرف عائلة مسلمة»: على طول الجروف الشاهقة لشعاب الرومل [منطقة جبلية في الجزائر]، كانت الحبال، التي غالباً ما أرادت العائلات تهريب بناها بواسطتها، تنقطع. وينطبع الاستعمار الراسخ في ذاكرته الشخصية فيما بعد في أثناء النصف الأول من القرن العشرين، في

سجل سلب مزدوج: سلب ماديٌّ بالطبع، إلى حدّ أن الإفقار غدا حادًا وعامًا، وسلبٌ ثقافيٌ ومعنويٌّ فيما بعد، في مجتمع محكومٍ عليه بأن ينكفئ على ذاته، حيثُ سيُختزل نظامه الرمزي تدريجيًا إلى أن يقتصر دوره على إبراز مزايا حداثة نظام المحتل.

وتتراجع الأطر الاقتصادية والثقافية للمجتمع المغلوب، واحدًا واحدًا، أمام النماذج المستوردة: كنا نحافظ على المظاهر لكننا كنا نخسر الجوهر. كلّما تغير «النظام الروحي والاجتماعي، يبدأ المظهر نفسه بالتغيّر. أصبح المجتمع مبتذلاً من الأعلى وفقيرًا من الأسفل». حتى الملابس الرجالية خضعت «لهذا التطور المهين»، تاركةً المجال قهرًا «للملابس الأوروبية الآتية من متاجر مرسيليا للملابس المستعملة». «وانشرخت المدينة» هي أيضًا «إلى عالَمين: انكمشت المدينة الأصليّة لاجئةً إلى أزقة حيّ سيدي راشد وحاراته المسدودة». و لم يسلم السجلّ الفنيّ من العنف الرمزي للتجديدات المستوردة. مساء (14) تموز، كانت جدته، «عندما تسمع الأبواق النحاسية، والطبول، والطبل الكبير لهذه الموسيقى التي كان صداها يتردد في كل أرجاء المدينة في ليالي الصيف التيبيسية الرائعة»، تقول دومًا شيئًا من قبيل: كم هذا متوحشٌ!. وأصبح الانخراط في جيش المحتل الملاذ الأخير لهؤلاء الذين رمى بهم النظام إلى الهامش، من فلاحين مسلوبين أو حرفيين مفلسين. «واكتسح التشرّد كل شيءٍ».

برأي القارئ الغربي اليوم، يمكن لهذا الحديث عن «تطورٍ منحدرٍ» أن يذكّر بالخطب المحافظة للنخب الأوروبية الرجعية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (وبعض أتباعهم الحاليين[4]) التي تنتقد البلبلة الاجتماعية والثقافية التي أدخلها العصر الحديث، مع فارقٍ بسيطٍ، أساسٍ بالطبع: كان الخطاب الرجعي الأوروبي خطاب مثقفين نظاميين من طبقة نبيلة تواجه إعادة طرحٍ داخليةٍ، بورجوازيةٍ أو شعبيةٍ، أدخلتها حداثةٌ مصرّةٌ على إنهاء التفاوت

الطبقي للنظام القديم؛ بينما خطاب بن نبي، (وأقرانه المسلمين) خطاب مثقف يواجه اقتحاماً خارجياً وحادًا لمجتمعه من مستعمرٍ يتزيّن بفضائل هذه الحداثة ليفرض، بالحديد والدم، أسوأ أنظمة التمييز.

ذاك هو، بشكلٍ أساس، تذكيرٌ بالإشكالية الهوياتية (المتعلّقة بالهويّة/ problématique identitaire) لديناميكية (إعادة الأسلمة/réislamisation). إذا سجّلنا نشأتها ضمن هذا التصوّر، الذي تؤكده مذكراتٌ لا حصر لها لأشخاصٍ عايشوها، من كل أطراف الإمبراطورية، فإن إعادة مقولات الثقافة البدهية (للأب) المسلم، وبالتالي استمرار سلالة رمزية مقطوعة بالفاصل الاستعماري، لا تؤدي إلا إلى انقطاعٍ نسبيٍّ. إنها تؤكد طموحات الثقافة الذاتية إلى تقديم مساهمتها في عصر الكونيّة، على غرار ثقافات العالم الأخرى، وخصوصاً ثقافة المستعمر.

2 /2) أشكال سوء التفاهم والاضطراب في إعادة الأسلمة

بقي أن هذه العودة لا تتم دائماً من دون أن تثير صدمات جديدةً. وبالفعل، أن نغلق فاصلاً "رمزياً" هو شيءٌ، وأن نعيد الاتصال بنتاجٍ معياريٍّ إسلاميٍّ منقطعٍ، أي: مقطوعٍ عن جدلية حيوية ينبغي على كل نظام معايير أن يرعاها مع المجتمع الحقيقي، خلال كل فترة "التغريب" لهو، كما سنرى، شيءٌ آخر.

هل تكفي هذه الإشكالية لتفسير كل شيءٍ؟. كلا بالطبع. إنها تسمح بفهم أسباب الشعبية الجديدة للمفردات السياسية الإسلامية. وهذا شيء قليلٌ، لكنه كافٍ. إنه يساعد على تفادي عدد من أسواء التفاهم المنهجية. إن إظهار الطبيعة الدلالية أساساً للقاسم المشترك الذي يجمع كل هؤلاء النشطاء (الإسلاميين) يؤكد هشاشة التحليلات التي تجيز لنفسها تعميم البعد التفسيري لاستخدام نفس المصطلح.

إن إيضاح القالب الهوياتي للإسلام السياسي لا يوصل في الواقع إلى معرفة "سياسية" للمجموعة التي تسمح بتعيينه. ولا يمكن أن نُسقط من خطاب النشطاء الأنماط المعقدة والمتغيرة التي سيتصرفون تبعاً لها في محيطهم الاجتماعي أو السياسي، المحلي أو العالمي، أمام تحديات عصرهم الأخلاقية والاجتماعية أو السياسية.

كما لا يجب أن تخفي خصوصية (عودتهم إلى المعجم الإسلامي) الضرورة المنهجية لإنشاء موضوعٍ ثانٍ، مختلف ومعقد، يحلل هذه المرة تنوع سلوك هذه الثقافة المشتركة واستخداماتها: وهكذا يجب حتماً عند إنشاء موضوع إسلاميٍّ (اجتماعيٍّ وسياسيٍّ) أن يكون مكمّلاً لموضوع المعجم الإسلامي المُنشأ مع الإشكالية الهوياتية. لماذا، في صفوف هؤلاء الذين ينوون تبنّي وتشجيع العودة إلى المعجم الإسلامي، هناك سياق راديكالية يؤدي إلى تشكيل متطرفين من نمط متطرفي القاعدة؟. ما لم نتبع الطرق السهلة للجوهريّة (essentialisme)* (التي هي للثقافة كالعنصرية للإثنيّة) لا نستطيع أمام مثل هذا السؤال، في هذه المرحلة من التحليل، إلا أن نصوغ جواباً حذرًا: لا يمكن عد راديكالية قسمٍ من مستخدمي المعجم الإسلامي نتيجة لجوئهم لمثل هذه المفردات.

غير أن الضرورة المنهجية لعدم جعل "الإسلام" وحده دلالياً لنشطاء القاعدة، أو أعضاء بقية الحركة الإسلامية، أو . . سكان العالم الإسلامي، والتحديد أو التفسير الأساس لخياراتهم السياسية لا تزال كلها أموراً غير مقبولة عادةً. ويُنظَر في الواقع إلى ضرورة فصل الانتماء الديني (أو فقط الثقافي) عن البرنامج السياسي بتحفظ، سواء بالنظرة الخارجية للحس الجمعي (sens commun) أو الأكاديمي[5]، أوّ بنظر قسمٍ على الأقل من النشطاء المعنيين.

ما يتعلق بالنظرة الغربية، ما زالت إسلامية لغة المتطرفين الشيشان، واللبنانيين، والفلسطينيين، أو العراقيين، تحد غالباً من تفسير مقاومتهم أو

معارضـــتهم. وكلما ضعف تعمّق المراقب في التعقيد الاجتماعي والسياسي للحلــبة (الإسلامية)، ازداد ميله إلى الاعتماد على ما يعرفه، أو ما يظن أنه يعـــرفه، أي: العقيدة، والمصطلحات (جهاد، فتنة، تكفير، سلفي . . إلخ)، وتأثير شخصيات النشطاء على تاريخهم الطويل، مختاراً بذلك سهولة تفسير ثقافاني (culturaliste) مجمل.

والتخـــلي عـــن هذه المقاربة، ذات العلاقة المتبادلة الحتمية بين استعمال الخطـــاب الإسلامي والراديكالية السياسية، هو أكثر صعوبةً بالنسبة لجماعة الخـــبراء بالإرهاب "الإسلامي" لا سيما وأن هذا يحرمهم من العمود الفقري "لتفســـيرهم". إذا لم يكن هؤلاء الإرهابيون يهاجمون الغرب لأنهم ينصاعون لوصـــايا إيديولوجية متعصبة وليهاجموا "قِيَمنا"، فيجب بالفعل البحث عن تفســـير آخـــر. بدلً من معاًينة سريعة للنصوص أو الخطابات، يتطلب هذا التفســـيرٍ الآخـــر الفحص الدقَيق جدًاً للظروف الاجتماعية والسياسية التي خُصِّصَـــت لها هذه النصوص، التي كُتبت، لسوء الحظ، بلغة يجهلها عددٌ من "خبرائنا"، أو التي قيلت فيها هذه الخطَابات. يجب أن نبحثَ عن هذا التفسير على أرضية اجتماعية حيث، بعيدًا عن قناعات "الخبراء" الجامدة، يسود تنوعٌ مشـــوِّشٌ، وليونةٌ غيًر متوقعةٍ للمراجع، واستثناءاتٌ شاذةٌ للقاعدة وكذلك تطوراتٌ محيرةٌ.

وأكـــثر مـــن ذلك، فإن موضوعة الدافع الهوياتي (moteur identifaire) لإعـــادة الأســـلمة ليســـت بالضرورة مقبولةً بشكلٍ أفضل لدى النشطاء الإســـلاميين. ويميل أتباع القسم الحَرفي للتيار إلى تصغيرها أو رفضها لصالح قـــراءة جوهـــرية بقدر قراءة المحللين الغربيين الأقل تزودًا بالوثائق. بنظرهم، باخـــتزال "الشـــريعة الإسلامية" إلى "قاموس" أو إلى "عالم انتماء رمزي" لا أكثر، وبإذابة مبادئه ضمن تعددية تفسيراتها الممكنة، فإن مثل هذه الإشكالية تمـــيل في الواقـــع إلى جعـــل الصفة المقدسة والخصوصية، وبالتالي قيم هذا القانون، أمرًا نسبيـــا.

2/ 3) باكستان: دروس 'أرض الطاهرين'

مع ذلك تتعدد الأمثلة التي تُظهر، على العكس، أن المرجع الذي تنتسب إليه مجموعــةٌ ما، وإن تكن دينيةً ومعروفةً بأنها مقدسة، لا يمكنه أبدًا أن يمنع التنوع اللانهائي للشأن الاجتماعي والسياسي، وحتى العرقي، من أن يؤكد حقوقه.

في العالم الإسلامي، أحد هذه الأمثلة قدمه قَدَرُ بضعة ملايين من سكان الــراج، امــبراطورية الهند البريطانية السابقة. فقد قرّروا عام (1947 م) أن يؤسّسوا أمّةً جديدةً، حرصــًا على الحفاظ على انتمائهم الإسلامي بمواجهة أغلبية مواطنيهم الهندوسية الساحقة. وستكون هذه الأمة، (أرض الطاهرين) [=باك ستان] مسلمةً. ومع أن فكرة إبقائها للمسلمين فقط لم تفرض نفسها إلا مع بداية مذابح طائفية اجتاحت شبه القارة بسرعة كبيرة، فإن باكستان أنشــئت حقــًــا عبر المَرجعية الإسلامية ومن أجلها، والتي كان عليها أن تكون رابطــًا وطنيــًا. وبالتالي فإن القرب التاريخي ووحدة المكان يجعلان مــنها مســرح تجــربة حية مثالية على إنشاء إسلامٍ سياسيٍ. هل يحلم المرء بمدرســة أفضل من حالِ بلدٍ سيجعل عامِ (1971 م) من إسلام أباد، (مدينة الإســلام)، المبنية كلها لهذه الغاية، عاصمةً له؟. ما الذي حدث إذن لهؤلاء الملايين من المواطنين المصممين بالإجماع على (العودة إلى المعجم الإسلامي) بعد أن راهنوا على إقامة قدرهم على مرجعيةٍ دينيةٍ مشتركة؟.

باعــتمادها على معتقدات الجوهرية (essentialisme)، كان الأحرى بمثل هــذه الأمــة الــتي توحدها عقيدةٌ واحدةٌ، بمثل هذه القوة، أن تسير بخطىً واحدة، بنفس الإيقاع، وبنفس الاتجاه، بما لا يرقى إليه الشك. وبالطبع، لم يحــدث شــيءٌ مــن ذلك. وليس من الأمور المفاجئة أنه في الباكستان، لا المركــزية المؤسّســة للمرجعــية الإسلامية ولا شبه الاحتكار الرمزي منعا ديناميكــيات تنوّعٍ قويةً من الظهور. ولا حتى التجانس الإسلامي للساحة السياسية ولا كذلك وحدة البلاد الإقليمية لم تقاوم متطلبات الزمن المتعددة.

عـــام (1971 م)، انتهـــت وحدة البلاد الإقليمية بعنف حيث أدى انفصال الإقليم الشرقي إلى ظهور بنغلادش. ومنذ ماقبل هذا الانفصال، أظهر عديد من الديناميكيات، السياسية أو الإثنية، الدينية أو الدنيوية، المحلية أو الدولية أو الإقليمية، نهاية الإمكانية الموحِّدة للمرجعية الدينية المشتركة.

نجمـــت الأولى عن تباين وجهات النظر الذي يؤدي إليه حتمـــا تفسير مدونـــات مرجعية، وإن كانت دينية. من دون مفاجأة، تبنّت أقسام المجتمع الباكســـتاني، بتنوعها المعقّد اجتماعياً وثقافياً وسياسياً . . الخ، أو أكّدت، تفسيرات مختلفة لنفس العقيدة، ما أدى في سياق الأحداث إلى نشوء العديد مـــن التيّارات الدينية أو الثقافية أو السياسية أو ترسيخها: كصوفية الفرس، المنغرســـة ضـــمن تقاليد شعبية قوية، التي تعارض تمسك العلماء المتغطرس بحرفـــية القوانـــين، والتي تشغلها مع ذلك ميول شديدة الحداثة، غير ليبرالية بالضرورة من جهة أخرى، للعمل السياسي؛ والإصلاحية العلمانية لقسم من النخـــبة (غربـــية الميل)؛ والسلفية الديوباندية (Déobandi)، التي تهدف إلى إعـــادة تقالـــيد تظهر لها تفسيراتٌ جديدةٌ بين الفينة والفينة مع ذلك. كما أعـــادت الانقســـامات إلى الذكـــرى التمزقات القديمة المتعصبة بين الشيعة والســـنة. وأخـــيرًا شهدت الباكستان ازدهار أقلية قوية من المسلمين الذين قـــرؤوا في المرجعـــية الإســـلامية (المفهومة فهمـــاً صحيحـــاً) الحق في أن يتحرّروا منها باسم حرية معتقدهم.

ونجمـــت ديناميكية تنوّع أخرى، خارج المرجعية الدينية هذه المرة، عن منافســـة الانـــتماءات الإثنـــية العديدة، التي تزخر بها الباكستان، للمرجعية الدينـــية[7]. وتُظهـــر جيدًا ملاحظة القومي وليد خان، الشهيرة، القوة التي تســـتمدها المرجعية الإثنية من أقدميتها مقارنة بمنافساتها الدينية، وبالأحرى، الوطنـــية: أنا باشتون منذ أربعة آلاف سنة، مسلمٌ منذ ألف وأربعمئة سنة، وباكستانيٌ منذ أربعين[8].

لقد أخضع المحيط الإقليمي والدولي وحدة المرجعية الدينية للتجربة. لقد اضطر استخدام باكستان إسلامها، من الدولة أو من المعارضة، لأخذ المتطلبات الخارجية المتغيرة والمتناقضة بالحسبان. فالولايات المتحدة، التي "وظّفت" الباكستان منذ ولادتها ضمن استراتيجيتها لإقامة سدٍّ في وجه الاتحاد السوفييتي، قنعت لمدة طويلة بمختلف مظاهر إسلام حليفتها. ونعرف كيف تورطت وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية، منذ عام (1979 م)، في سياق تصديها للمد السوفييتي في أفغانستان، انطلاقاً من الأراضي الباكستانية، بحشد هؤلاء الذين كان الإعلام الغربي يدعوهم حينها (المجاهدون/ les combattants de la foi). بعد عشر سنوات، أدى انسحاب الاتحاد السوفييتي من أفغانستان وانهياره على الساحة الإقليمية والدولية إلى تخلٍّ فظٍّ عن اللجوء إلى جهاديي الحرب الباردة، ضدّ عدوٍّ روسيٍّ غدا حليفاً.

فيما بعد، عجّلت اعتداءات (11 أيلول 2001 م)، بطريقة حاسمة أكثر بكثير هذه المرة، بإعادة تقويم لوضع الحلفاء أو أدوات سياسة إسلام أباد الخارجية "الإسلامية" (طالبان، أو المجموعات المسلحة المرسلة إلى كشمير). واضطر "الإسلام" الباكستاني إلى التكيّف مع تطوّرٍ مشابهٍ في مزاج جيرانه المقرّبين: ساهمت أنظمة جزيرة العرب، مثل عددٍ كبيرٍ من أنظمة عربية أخرى، في تطوير الموقف الباكستاني من المرجعية الإسلامية. وبعد أنْ موّلت دول الخليج الحشود الجهادية المعادية للاتحاد السوفييتي، بدأت بالتنصل منها منذ عام (1990 م) ووضع خطة صارمة لضبط المظاهر النضالية لإعادة الأسلمة. وإذ تعرضت لمدّ معارضتها الإسلامية الخاصة، طالبت إسلام أباد، قبل حتى إن تقوم الولايات المتحدة بذلك، بإعادة تقويمٍ مشابهٍ لذاك الذي سوف تفرضه واشنطن عليها قريباً.

وأصبح اللجوء إلى المصادر الراديكالية للتعبئة الدينية، التي كانت لفترة مصادر سياسيةً، سبب توتّرٍ وأرضية فِصامٍ نسبيٍّ: بينما ظلّ "الجهاد" ضمنَ

مجموعة أدوات السياسة الخارجية لإسلام أباد، أصبح اجتثاثه من الآن فصاعدًا هدفـًـا هامـًـا للتعاون الأمني العالمي. وهكذا، فمنذ انسحابها المزدوج من أفغانستـان وكشمير عام (2003 م)، كان على باكستان أن تدير "إسلامها" موفّقــةً بشكلٍ كلاسيكي بين مطلبين متناقضين: الحفاظ على دعم شركائها الأميركيين والعرب، من دون أن تمتنع مع ذلك عن اللجوء إلى الإمكانية الثمينة "للأسلمة"، بما في ذلك بعض أكثر أشكالها راديكاليةً[9].

كـيف نواجـه هذا التعقيد الباكستاني، ناهيك عن البلاد التي تعيش فيها أغلبية مسلمي العالم مثل إندونيسيا أو ماليزيا، بغير ما يفعله العديد من محللينا الذيـن يصدرون أحكامهم الجازمة المتسرّعة قابعين في غرفهم عندما يحدثوننا عـن باكسـتان "الأصولية"، والمملكة السعودية "الوهّابية والنفطية"، وإيران "الشـيعية"، واليمن "القبلية"، وكل البلدان التي تصرّ النظرة الإعلامية الغربية على بترها عن مجتمعها، وعن تاريخها، وعن جغرافيتها، وفي أثناء ذلك، عن . إنسانيتها، فقط بحجة أن الناس فيها (يعودون إلى المعجم الإسلامي)؟.

2/ 4) هويّةٌ عبرمجتمعيةٍ

كمـا يظهره جيدًا مثال بن نبي، فإن سياق رد الفعل الذي تثيره القطيعة الرمـزية والثقافـية الناجمة عن الاستعمار كان أولاً وقبل كل شيءٍ ذا طابعٍ هوياتيٍ. لذا يبدو البحث عن تفسيرات أو سببيات، قد تكون خاصّةً ببعض فـئات المجتمع، تحدد نزوع أعضائها لأن "يصبحوا إسلاميين"، سرابـًا. ولا يسـاعدنا كـثيرًا علم اجتماع الفئات (la sociologie de groupes)، ضمن السـياق الـدولي لحلبة الصراع السياسي بين الشمال والجنوب، في تفسير الحوافـز (الهوياتية) للعودة الشرعية ل(المعجم الإسلامي) والتفرع إلى "نحن" و"هــم" الذي ينجم عنها. وعندما ينحرف هذا العلم، فضلاً على ذلك نحو شكلٍ أو آخر من الحتمية الاجتماعية (يصبح المرء إسلاميـًا لأنه "مريضٌ"، أو "فقيٌّ"، أو "غير متعلمٍ")، يمكنه أن يكون خادعـًا بشكلٍ واضحٍ.

عندما تُعبّأ طائفةٌ، بشكلٍ سلمي أو راديكالي، ضد ما تراه سيطرةً أجنبيةً، سياسيةً أو ثقافيةً، تشمل هذه التعبئة، في الواقع، كل مكوّناته، مهما كان ترتيب انضمام هذه الفئات الزمني. وهذه حال التعبئة الإسلامية، باعتبارها تأكيد شرعية "العودة إلى المعجم الإسلامي" وحقوق أتباعها أمام مُحاورٍ أجنبي، سلطة استعمارية أولاً، ثم سلطة "إمبريالية". وفي الواقع يبدو جرد الفئات الاجتماعية (مثقفين وبورجوازيين وعمالاً . . إلخ) المنخرطين في التعبئة الإسلامية دائماً غير كاملٍ وجزئياً وغير منجَز، لأن فئات جديدةً تستطيع، في أي وقت، الالتحاق بها ولا تستطيع أيٌ منها بمفردها كشف مفتاح انتساب الأخريات، رغم التأثيرات الممكنة للزعامة.

إذا أراد مؤرخٌ "تفسير" المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني مختزلاً إياها باستراتيجية واحدة فقط من استراتيجيات الفئات الاجتماعية للمواطنين، مُخفياً بذلك أساسها "الوطني" (وحادًا، فضلاً على ذلك، من قوة البواعث المشتركة لجميع النشطاء فيها)، فسيثير الشك. ومن دون أن نقارن هنا بالطبع أهداف أسامة بن لادن الأميركية بأهداف المقاومين الفرنسيين في الحرب العالمية الثانية، وجورج بوش وأرييل شارون أو بعض الطغاة العرب بزعماء الرايخ الثالث، سنقبل أن تميل تعبئةٌ يراها الناشطون فيها تعبيرًا عن مقاومة لعملية سيطرة، إلى التجرّد قليلاً من حدود الفئات الاجتماعية. إن قراءةً اجتماعيةً لهذا النمط من التعبئة (التي تلح مثلاً في حال المقاومة الفرنسية، على أنه من الأكثر سهولةً أن تكسب رجال المقاومة إن كان المرء فقيرًا، مما لو كان يخاطر بمصادرة أملاك صناعية ضخمة . . إلخ)، ليست ضروريةً لكنها مكمِّلة، لإيضاح عوامل "مساعِدة" وظرفية، وليس السببية الأساس.

من ذلك، تتلاقى استقصاءات الوضع لتُظهِر أن ليس هناك من شكلٍ اجتماعي، اقتصادي نمطي ل"معتنق العودة إلى المعجم الإسلامي". ولا كذلك لمتطرف القاعدة أو الاستشهادي الفلسطيني[10]. في كل مكانٍ، تثبت

الدراسة الإجتماعية للأرضية الإسلامية حقيقةً واحدةً: حقيقة تنوع النشطاء الاجتماعي وضحالة تفسيرٍ اجتماعيٍ- اقتصادي بحت لالتزامهم.

إن تشبّث المراقبين بالحطّ من شأن انبعاث المرجعيةِ الإسلامية باختزاله إلى نــوعٍ مـــن المرض، غالبــاً ما يقودهم مع ذلك، إلى أن يريدوا أن "يسري الداء" بشكلٍ أساس، أو ربما، حصري، في بعض الفئات الاجتماعية، الأكثر عــوزًا اقتصـــاديـــاً وثقافيـــاً في هذه الحالة. وقبل الاعتراف المتأخر بالدور الحاســـم للنخبة المثقفة في تشكيل المطالب التي ترددها كل مكونات المجتمع، لم يشـــأ عـــددٌ من الكتاب، ومعهم الرأي العام، أن يروا إسلاميين، سوى القادمين من صفوف "شبان المدن العاطلين عن العمل"، و"غير المتعلمين"، أو بشكلٍ أوسع، "الذين لفظهم التطور".

وقـــد أظهـــرت انتصارات الإسلاميين المصريين في بداية التسعينيات، في نقابات المهن الحرة جميعها (باعتبار أن النقابات العمالية ظلت تحت السيطرة الصارمة لجهاز الدولة)، بشكلٍ واسعٍ نهاية هذه الموضوعة، الشائعة بقدر ما هـــي مُبَسِّطةٌ. وقد أجهز عليها دخول الأحداث الإسلامية لأسامة بن لادن وأيمـــن الظواهـــري تحت الأضواء، ملياردير سعوديٌّ وجرّاحٌ مصريٌّ، سليل عائلة كبيرة. مع ذلك تنبثق اليوم نفس التفسيرات التي يحاول فيها الاجتماعي إخفاءً السياسيّ، "لتفسير" بواعث الشبان الانتحاريين المغاربة أو اللندنيين.

وفي صـــفوف الإسلاميين، من المعروف بالفعل أن أعضاء الطبقة العاملة المدينـــية، الموجودين لكن ليسوا أغلبية المجموعة، يجاورون أصحاب المقامات العالية البورجوازية (النفطية، والتجارية، والعسكرية، والقبلية)، وكل أطياف الطبقة الوسطى وكل طبقات الأرستقراطية. وظهر أيضـــاً أن الأجيال تقف هـــنا جنبـــاً إلى جنب، وكذا الفروع المهنية، وأيضـــاً مستويات وأشكال التعلـــيم. وأخـــيرًا، وليس آخرًا، بدأ الحس المشترك يخضع لحقيقة أن معيار "الجـــنس" ليس بأكثر وظيفيةً. مهما كان رسوخ الفكرة النمطية التي ترغب

في أن تكون النساء اللاتي يصبحن "إسلاميات" لا يفعلن ذلك إلا خضوعاً للعنف الذكوري لآبائهن وإخوتهن وأزواجهن، فإن النساء، أفغانيات وإيرانيات وتونسيات، يتسابقن إلى ذلك.

إذن هؤلاء الإسلاميون ليسوا مجرّد فقراء "أهملتهم التنمية". وليسوا كذلك "أغنياء" أسكرتهم أموال النفط المبددة، ولا "فتية" (نتاج تكاثر سكاني غير منضبط)، ولا "بورجوازيين أتقياء"، ولا "مثقفين"، ولا مجرّد "مدنيين"، أو "عسكريين"، أو "رجال" (ذكوريين)، أو "نساء" (مسحوقات). إنهم كل هذا معاً، ضمن تنوّع مشابه لتنوّع فاعلي تعبئات أخرى ولدت كردّ فعلٍ على شكلٍ أو آخر من أشكال السيطرة.

إن نزوع تعبئة هويّاتيّة (identitaire) إلى أن تكون لها قاعدةٌ عبر المجتمع لا يتطلب مع ذلك، سواءً في الحلبة الدولية أم في الحلبات الوطنية، استثناء المعايير الاقتصادية بشكلٍ منهجيٍ من التحليل (حتى عندما تفرّق هذه المعايير، عند الاقتضاء، بين بعض الفئات الاجتماعية). وبالطبع فإن التعبئات الاحتجاجية، والتأكيدات الهويّاتيّة أيضاً (رفض هويّة لحساب أخرى) ذات صلة بالتالي بسببيات من النمط الاقتصادي. إذا لم يعد المرء إلى (المعجم الإسلامي) فقط لأن لديه اقتصاداً مشلولاً، فإن إرادة التنصل من انتماء للمطالبة بآخر يمكن أن تكون طريقةً للشكوى من إحباط ذي بعد اقتصاديٍّ.

وتشير إرادة مجموعة تأكيد هويّة مختلفة عن هويّة المجموعة الحاكمة، فيما تشير، إلى سوء عمل آليات توزيع الموارد، السياسية والاقتصادية، لدى الانتماء "المرفوض". وبصورةٍ خاصة في الاستعمار "على النمط الفرنسي"، يفسَّر رفض الهوية الفرنسية، في جزء منه على الأقل، بأن القوة المستعمِرة التي كانت تريد "مشاطرة" هويتها لم تهتم البتة "بمشاطرة" مواردها السياسية ولا الاقتصادية. وداخل الأسوار الوطنية في الجنوب هذه المرة، على نفس أرضية التأكيد الهويّاتي، عندما عُبِّئ (الرجوع إلى المعجم الإسلامي) ضد نخبةٍ من

سكان البلاد الأصليين متهمين بالانسياق مع محيط "أجنبيٍّ"، لا يمكن إنكار الدور الكامن للعوامل الاقتصادية. كما أن الإنخفاض الحاد في طاقات إعادة توزيع الثروة في الدول النفطية الذي حدث في بداية الثمانينيات (إثر انهيار أسعار المحروقات) ساهم كما يبدو، لدى هؤلاء الذين تخلخلت أوضاعهم بفضل التقشف المتزايد، في الاعتقاد بانتماء "إسلاميٍّ" يُنظر إليه كبديل لانتماء هذه النخب الحاكمة، العلماني، وبالتالي "الأجنبي"، التي لم تعد قادرة على تلبية طموحاتهم الاقتصادية.

لكن هذه الأسباب المتنوعة لا تستطيع تسويغ الحتمية الاجتماعية التي لا تزال سائدةً غالباً لتفسير الصحوة الإسلامية بكاملها. ويجب أن يكفي حال المملكة السعودية الغنية، المُشَهَّر بها لغناها والمتهمة دوماً في الوقت نفسه بأنها "المصدّر العالمي الأول للإسلام السياسي"، للاقتناع بأن كل نفط العالم (أو ذهبه)، وكذا كل قروض البنك الدولي لن تنجح في إعادة تغيير أنصار إعادة شرعية المعاني الرمزية للثقافة الإسلامية ، في مجتمعاتهم، أو في حلبة الشمال/ جنوب، وجعلهم "علمانيين" أو "ماركسيين".

2/ 5) خلف شجرة الإسلام السياسي (الهويّاتيّة)، الغابة الاجتماعية والسياسية

يُظهِر الفحص الدقيق لمختلف أشكال المفردات الإسلامية أن الذين اختاروا استخدامها، حتى بطريقة "تفاخرية" وحصرية، يقومون بذلك اليوم خدمةً "لبرامج" لا حصر لها، مستعملين تقريباً كل أنماط العمل السياسي. و الوصول إلى مفاتيح سلوكهم على كل حال أشدّ صعوبة بكثير من الإعتماد على القناعات التمييزية التي تودّ أن تجعل من "المسلم الجيّد" إرهابياً مؤكداً بنظر البعض، وإنسانياً مثالياً بنظر البعض الآخر. وحسب قناعةٍ قلناها منذ زمنٍ طويلٍ، لا ينشأ الإسلام السياسي في الواقع

عن ظهور إيديولوجية سياسية نوعية (راديكالية ومتعصبة في هذه الحالة)، ولكن من إعادة ارتباطٍ بين مرجعية الثقافة الإسلامية وكامل الانتاج المحلي للهويّات السياسية. ويمكن للإسلاميين، بشكلٍ خاص، تبعاً لمسارهم التعليمي والسياق الاجتماعي والسياسي، المحلي والإقليمي، الذي يتطورون ضمنه، وحسب طبيعة وممارسات مُحاوريهم السياسيين المحليين أو الدوليين؛ وسنعود إلى ذلك في الفصول القادمة، أن يظهروا حَرفيين أو ليبراليين، ديموقراطيين أو استبداديين، شرعويين أو ثوريين. ومن الرفض التام "للتقنيّة" الديموقراطية الغربية (حسب التفسير الحرفي الذي يقول إن 'السلطة الإلهيّة تتعارض مع سلطة الشعب') إلى الإدّعاء بأنهم مصدرها ("الشورى لدى المسلمين "سبقت" ظهور الديموقراطية الفرنسية . . إلخ)، يمكن ملاحظة الطيف الكامل للمواقف والتصرفات، سواءً في وضع المعارضة أو ممارسات الأنظمة "الإسلامية " الحاكمة.

وبالنسبة لهذه الأخيرة، فإن إنجازاتها بالطبع أقل تجانساً مما يدركه الاعتقاد الشعبي عادةً. ولا يمكن البتة إثبات أن إيقاع طلب التحرير السياسي والتحديث الاجتماعي (أي: تطوير مساحة من السياسة المستقلة، والحد من لجوء الحكومات إلى العنف القمعي، وتأكيد مكانة المرأة في الحيّز العام المهني أو السياسي)، البطيء وغير المتساوي عالمياً، كان هكذا في "إيران الملالي" أو في "سودان الترابي" أكثر منه في جزائر بوتفليقة، ومصر مبارك الأزلي، أو تونس الجنرال-الرئيس "حامي العلمانية". ومهما كان سير الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية قريبة من الكمال، ومهما كان إشكالياً مبدأ شرعية مزدوجة شعبية ودينية (ولاية الفقيه)، فإن الفرص التي لدى الناخب الإيراني اليوم في التأثير في ميزان القوى السياسية على رأس الدولة هي حتماً أكبر بكثير من فرص نظيره الجزائري أو التونسي أو المصري، المحكوم بإعادة انتخابٍ تخلو من المفاجآت، من دون حتى إن يستحق تعاطف الطبقة السياسية الغربية، مع كبار حلفاء الغرب الجمهوريين (أو الملكيين) في شمالي إفريقية.

ولكـــي نفهـــم آليات هذا التنوع الإيديولوجي الداخلي للتعبئة الإسلامية نســـتفيد من أدوات علم اجتماع المجموعات. لقد قلنا إن هذه الأدوات لا تفيد كـــثيرًا في تفســـير القاســـم المشترك الهوياتي أمام المقابل الغربي، لكنها تستعيد وظيفـــتها حالما يتعلق الأمر بفك طلاسم خفايا "المجتمع الإسلامي" الاجتماعية والسياسية، بكل تعقيدها الإنساني. أي: عندما يتعلق الأمر بشرح الاستخدامات المتـــنوعة التي سيقوم بها أتباع (العودة إلى المعجم الإسلامي) لمفرداتهم، حسب المظاهر الاجتماعية، والتربوية، والاقتصادية، والسياسية، المحلية أو الإقليمية، التي يتطورون ضمنها. على علم الاجتماع إذن أن يساهم في تفسير تنوّع المسارات الفردية "الإيديولوجية" و"المذهبية" للإسلاميين، لهؤلاء الذين يعزلون أنفسهم في خانة التَقَوِية "الصوفية" (piétisme contemplatif) والتعايش مع صاحب السلطة المحـــلي، حتى هؤلاء الذين يختارون العمل النيابي التشريعي، أو، أخيرًا، هؤلاء الذين يتطورون نحو راديكالية ثوريّةٍ، أو حتى إرهابيّةٍ.

2/6) خفايا مسارٍ إيديولوجيٍ: سلفيٌ يمنيٌ بين الراديكالية "الدينية" والإستراتيجية الاجتماعية

لنـــتفحّص مـــثلاً حالة الشيخ مقبل بن هادي الوادي (1930–2000 م) الـــذي اتّبع مسارًا "إسلاميا"[11] طويلاً قبل أن يصبح المُنَظِّر الرئيس لأكثر اتجاهات التيار السلفي اليمني (والعالمي) حَرَفِيّةً. خطابه يقدم حوافز متنوعةً على أنها ذات طابعٍ مذهبيٍ، دعته إلى التنصّل شيئًا فشيء من انتمائه الشيعيّ الـــزيديّ البدئي[12]، ثم إلى اعتناق اتجاهٍ (سلفيٌ) للسنّة السعودية، مؤكدًا في الوقـــت نفســـه معارضته لنظام السعودية، وإلى التحالف فترةً مع الإخوان المســـلمين الموجوديـــن في اليمن ثم محاربتهم، وإلى قبول التعاون مع النظام الـــيمنيّ للرئـــيس علي عبد الله صالح قبل أن يتصالح، قبل وفاته بقليلٍ، مع النظام السعودي.

خلف الواجهة المذهبية لسلفية مقبل، من المهم أن نظهر أهمية دور المتغيرات الاجتماعية والسياسية العادية التي تسهم في فهم مثل هذا المسار. ومن دون أن ننكر الجزء العائد لاستقلال النشطاء الإسلاميين، يجب أخذ هذا المزيج المعقد من الحوافز الشديدة الدنيوية في الحسبان بشكلٍ منهجيٍ لنفسر مساراتهم المتمايزة، كما كنا لنفعل من أجل أيٍّ من نظرائهم ضمن سياقات سياسية أخرى. مسار مقبل إذن ليس فقط مسار "إسلاميٌّ سلفيٌّ". مقبل، أيضاً، مواطنٌ يحمل التبعية اليمنية أولاً، ذو انتماءٍ طائفيٍّ "زيديٌّ" ثانياً، وأخيرًا هو من طبقة اجتماعية (رجل قبيلة) دنياً نسبياً. وقد سعى، من دون نجاحٍ يُذكر، إلى تسلّق درجات الطبقات الاجتماعية والمهنية لبيئته الوطنية، ثم للمملكة السعودية المجاورة بعد ذلك. وقد نجح أخيرًا إثر عودته من السعودية، في الارتباط بالسوق السياسي-الديني لموطنه الأصلي، موظّفاً المكتسبات الرمزية التي حصل عليها في الخارج.

وقد وُلد عام (1930 م)، في مكان قريب من الحدود مع المملكة السعودية، في شمالٍ يمنيٍّ يحكمه الإمام الزيديّ يحيى حميد الدين. وقد أدرك سريعاً وزن "انتماءاته الأولية" القومية، والطائفية، والاجتماعية. كان اليمن وقتها أحد أشدّ بلاد العالم فقرًا. ولديه نظامٌ سياسيٌّ، دينيٌّ مفرط التراتبية (الإمامة الزيدية، التي أصبحت ملكية وراثية عام 1926 م)، حيث كلّ فرد محصورٌ بدقة في طبقته الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية[13]. وفي هذا المستوى المادّي جداً بعض ما يفسّر حتماً مسيرته "الإيديولوجية" وابتعاده عن انتماءاته الأولى. في التركيب الاجتماعي للمجتمع الزيدي، محكومٌ على مقبل بالبقاء تابعاً تبعية مزدوجة: فهو لا ينتمي للأرستقراطية الدينية لسلالة النبي (السادة، الوحيدين الذين يمكنهم أن يطمحوا إلى منصب الإمامة الرفيع)، ولا للأرستقراطية الحقوقية "للقضاة"، مستشاريهم الأساسين، ولا حتى لأرستقراطية "السيف" التي يشكلها، حتى يومنا هذا، رؤساء القبائل الكبيرة، قوة الإمامة المسلحة الرئيسة لفترةٍ طويلة.

لم يكن التزامه الأول في صباه سياسيًا ولا إيديولوجيًا، لكنه كان مهنيًا جدًا. وكالآلاف من مواطنيه، ذهب للعمل في المملكة السعودية للخروج من الضائقة الاقتصادية. وفي مكة، كسب قوته من العمل في البناء، متابعًا تعليمًا دينيًا في الوقت نفسه. ووضعته زيديته في وضعٍ خطرٍ مع قوانين البلاد التي استقبلته في مجتمعٍ حيث الأقلية الشيعية غير مقبولة. إذن كان ثمن الاندماج الناجح "بالعامل" الديني، والاقتصادي وكذلك الاجتماعي، السعودي، يمر عبر التخلي عن انتمائه الطائفي الأصلي. وهذا ما قام به.

وفور عودته الأولى للبلاد في أواسط السبعينيات، أظهر على كل حالٍ أنه اعتنق المعتقدات الوهّابية السائدة في المملكة السعودية: تخلّص من "تقديس الوسطاء" بين الخالق والإنسان، سواء كان هؤلاء أولياء، أو زعماء روحيين لأخويّات صوفية، وهو ما تنكره التقاليد معتبرةً إياه "إشراكًا"، أي: رفعًا للمخلوقات إلى نفس مرتبة الخالق. وفي قريته القريبة من صعدة، استنكر وجود قبورٍ في المساجد، واستخدام التمائم أو التعاويذ. وباعتبار أنه أعلن انتقاداته علنًا بشكلٍ واسعٍ وحاول المزاحمة، مارس وجهاء الزيدية ضغوطًا على المقربين منه "كي يجروا له غسيل دماغٍ"، حسب تعبيره. ولإعادته إلى الصواب، أرغموه على اتباع دروس جامع الإمام الهادي، مهد مذهبهم.

وقاوم ثلاث سنوات، وقَبِل بألا يدرس سوى النحو. حينذاك لم تكن العزلة والنفي اللذان بدأ يعانيهما إيديولوجيتين فقط. كان لهما بعدٌ اجتماعيٌ صريحٌ وتعبيرٌ عن احتقار "السادة"، سليلي الرسول، له. وحالما حاول الامتناع عن ذلك، بفعاليته الدينية وبالتالي السياسية فرضيًا، ذكّره أعضاء الأرستقراطية الدينية بصراحة بمكانه في السلم الاجتماعي: إنه ليس سوى قبائليٍ وضيعٍ ولن يحلم بالخروج من طبقته. وتهكموا قائلين: مهما دعكنا الممسحة، لن تصبح أبدًا بيضاء. كان هذا التنبيه الديني والاجتماعي مهينًا بشكلٍ خاصٍ، لأنه صدر عن هؤلاء الذين يحمون شحوب بشرتهم بمظلاتٍ

واســعة كيلا يصبحوا كالفلاحين. لقد دوّن مقبل في سيرة حياته: سأذكر ذلك طيلة حياتي.

في نهايــة السبعينيات، أنجز الزيدي مقبل مساره نحو السلفية. وسبّب له كونــه آتيــًا من بلد "شيعي" مرةً أخرى شكوكــًا في شرعيته في المملكة الســعودية الــتي عادَ إليها طلبــًا للرزق. وبينما كان يطمح لتغيير وضعه والوصول إلى مقام تدريس القانون الإسلامي، متسلحــًا بشهاداته الجديدة، شــككت لجــنة تحقيق من جديد بسلامة معتقده. لقد تم استجوابه بشكل خاصٍ عن طريقة رفع الأذان للصلاة وعن جواز الصلاة مع انتعال الحذاء[14]. وأكّدَ قائلاً: أنا سنّيٌ، وأفكر مثلكم؛ ومن حينها حارب الشكوك التي تعوق مهنته بنوعٍ من المزايدة المعادية للزيدية.

وسُجن لفترةٍ وجيزة بتهمة الارتباط بجماعة (جهيمان) التي احتلت بعد ذلك بقلــيلٍ (20 تشــرين الثاني 1979) مسجد مكة الكبير (وهو عملٌ أدى قمعه، بالاســتعانة المباشــرة بمجموعــات الــتدخل في الــدرك الوطني (Groupe d`Intervention de la Gendarmerie Nationale/ GIGN) الفرنســية، إلى مئات القتلى)، عندها لجأ مقبل نهائيــًا إلى موطنه الأصلي اليمن. ومنذ عام (1970 م)، انتصرت الجمهورية هناك على الإمامة. وقد شجعه في خياراته الدينية مع ذلك "المادّيــةُ" و"الشــيوعيةُ" النسبية للنظام الذي أتى به إلى الحكم عام (1962 م) الــتدخل العســكري لجمال عبد الناصر. ولدى عودته من السعودية، استقبله الإخــوان المســلمون ودعموه ماديــًا. حينها كان الإخوان، كما في الماضي، حلفــاء الــنظام المباشــرين. ويســتند رئــيس الدولة عليهم طبعــًا، ما دام عــلىالجمهورية، التي أكّدت أنها ضد ثيوقراطية زيدية مازالت راسخةً بقوةٍ في الثقافة الشعبية، أن تسدّ ثغرةً في الشرعية الدينية.

في الــبدء كان للسلفي مقبل موقفٌ مزدوجٌ من تيار الإخوان المسلمين. وقــد قال إن بعض أساتذته السعوديين «حذروه من أن يسلم لهم مصيره».

لكن ذلك لم يمنعه، عند الحاجة، من التعاون مع الذين كانوا حينذاك حلفاء السلطة الأقوياء. وقَبِل بالتالي إدارة أحد معاهدهم. وبعد سنة، عام (1982 م)، في سياق سياسي مختلف، قام بالمقابل بتحول مذهل. في مؤلفه ‹المؤسِّس: المخرج من الفتنة›[15] الذي يحدد فيه الخطوط العريضة لرؤيته "السلفية" للإسلام، قطع علاقته بفظاظة مع هؤلاء الذين سوف يدعوهم متهكماً (الإخوان المفلسين). وأصبح حلفاؤه بالأمس، مثل أي "كافر" أو يكادون، كبش محرقته المفضلين.

كان الباعث على تغيره طبعاً حججاً ذات طبيعة "دينية": أُسقطت كل "التجديدات" للقراءة الكلاسيكية للقرآن والسنة، المنسوبة للإخوان وشُبِّهت بتجديدات مماثلة مخالفة لصحة المعتقد التقليدية (بدعة). فالإخوان المسلمون، بدخولهم لعبة الانتخابات، متّهمون بتغذية انقسام الجماعة إلى أحزاب (الحزبية)، وبالتالي، بتجزئتها بالنهاية (الفتنة). لكن هناك دوافع عميقة جدًا، قومية ومهنية-اجتماعية وتحزيبية تكمل إيضاح هذه الواجهة المذهبية.

وتصادف بالفعل أن أساتذية العلماء المدرسين المصريين، وهم غالباً مجرد مهاجرين "اقتصاديين"، يتم التدرب عليها في اليمن ما يضرّ بالنخبة الدينية المحلية. وبالتالي فإن الإخوان "المستورَدين" هم هدفٌ لانتقاد لا يخلو من غيرة حَرفية وقومية: هؤلاء الذين أفسدوا الإخوان المسلمين في اليمن، هم المصريون الذين أتوا للعمل في "المعاهد العلمية" ومكتب التوجيه والهداية. ومعظمهم انتهازيون. يتظاهرون بالانضمام بحماس للإخوان المسلمين ليكسبوا ثقة مدراء المعاهد ويحافظوا على عملهم. لكن معظم هؤلاء المصريين "يغيّرون لونهم". إنهم مستعدون ليصبحوا سنّيين بين السنة، وشيعيين بين الشيعة، وحتى صوفيين بين الصوفية. [...] يرفض اليمنيون حتماً أن يكونوا أذيالاً للمصريين والسودانيين الذين يرسّخون لديهم المبادئ التي سبق أن رفضها الشباب المصريون[16].

وفي شـــريط مُعَنون ببلاغة «الحمير ذوو العمائم»، يبسط مقبل حدة لسانه لـــتطال علماء جامعة الأزهر القاهرية الكبيرة. ضغينته إذن واضحة تجاه هؤلاء الممـــيزين، الذيـــن كانـــت الحكومة اليمنية تأتي بهم بمشقة في محاولة لتهدئة الخواطـــر، في ســـياق توحيد البلاد الذي حصل في أيار (1990 م)، كما نرى بوضـــوح تشابه "مرونة التأقلم" مع المحيط التي يستنكرها مقبل لدى المهاجرين المصريين في اليمن، و"مرونة التأقلم" التي أظهرها بنفسه كمهاجرٍ في السعودية، أو، كما سوف نرى، "كرجل سياسة" في اليمن.

هـــذه المنافسة الداخلية للتيار الإسلامي ليست في الواقع التفسير الوحيد للراديكالـــية الفظة لخطاب "السلفيين" اليمنيين ضد "إخوانهم" المسلمين. إنّ عودةً تاريخيةً وجيزةً لهي أمرٌ ضروريٌ لنفهم كيف حصلت القطيعة، بمواجهة وصـــراعٍ أكبر بكثير مما في المملكة السعودية المجاورة. في المحيط السعودي، يـــبدو أنّ الإخوان، "المستوردين" أيضـــاً من مصر (التي هربوا منها خشية قمـــع عبد الناصر) والناقلين الأساسين لنوعٍ من التجديد الديني والسياسي، امتـــنعوا عـــن الدخول في توترٍ مفتوحٍ مع تبعيةٍ سلفية شديدة الانغراس في النســـيج الاجـــتماعي والنخـــب الحاكمة معـــاً. بالمقابل في اليمن ساهمت اعتبارات السياسة المحلية في تأكيد "إيديولوجي" للسلفية. والإخوان المسلمون المحليون، الذين ورثوا، كما رأينا، تاريخاً طويلاً من التعاون مع النظام، ساهموا في عـــام (1982 م) مرةً أخرى في الدفاع عنه، مناضلين ضد مقاتلي الجبهة الديموقراطية، التي زرعها الاشتراكيون العدنيون في المنطقة الحدودية الجنوبية.

ورفضوا في هذه الفترة الإنضمام للنظام، من دون أن يؤكدوا معارضتهم الممكنة له، وأعلنوا ذلك. وكان الرئيس علي عبد الله صالح قد شكل حزبـــاً وحيدًا، هو (مؤتمر الشعب العام)، الذي كان يأمل أن يرى فيه انصهارًا لكل التشـــكيلات السياســـية القائمـــة[17]. وقد أمل خصوصـــاً أن ينتسب إليه الإخـــوان، المكـــوّن الأساس للتيار الإسلامي، الذي يعلم حاجته إلى دعمه الإيديولوجـــي، وصلاته القبلية كذلك. واقتنع عبد الملك منصور، أحد أكبر

زعمـــاء الإخـــوان، بالانتقال إلى معسكر الحزب الجديد، لكن معظم الفرق رفضت أن تتبعه، وأعطى قائد الحركة أحمد ياسين الأمر بمقاطعة منصور.

وهكـــذا دخـــل الإخوان المسلمون السياسة بواسطة التعددية التي بدأت معالمهـــا في الظهـــور. ولكي يقسم النظام المعسكر الإسلامي بذل جهدًا، مع المحافظـــة عـــلى علاقـــات طيبة مع الإخوان، الذين سوف حتى يشركهم في الحكومـــة عـــندما سيحتاج لذلك عام (1993 م) ليتصدى للاشتراكيين، في استمالة خصومهم المحتملين. وضمن هذا السياق أبرم مقبل اتفاقـــا مع النظام، بادئـــا معه تعاونـــا طويلاً متعدد الأشكال. وبصورة شديدة المغزى، في حين انـــتقد الإخـــوان بشدة في كتابه البرامجي «المخرج من الفتنة»، هادن منصور، الذي أصبح عضوًا في حزب الرئيس. وبالتالي فإن التيار السلفي الرئيس أصبح بعـــد الآن ليس فقط مقبولاً، وإنما مدعومـــا من السلطة. وصمد هذا التعاون بقوة أمام وحدة عام (1990 م) والانفتاح الانتخابي التعددي الذي ترسخه.

وقاتل السلفيون الاشتراكيين مع بقية المعسكر الإسلامي إلى جانب الجيوش الحكومـــية إبّـــان الحرب الأهلية عام (1994 م) (بين اليمن الشمالي سابقـــا والجـــنوبي ســـابقا "الاشتراكي"). وبعد انتصار الشمال، استمروا في مساعدة النظام على محاربة تأثير حزب اشتراكي ضَعُف كثيرًا، لكنهم أصبحوا السلاح الانـــتخابي المفضل للنظام ضد الإخوان (الذين طردهم النظام من الحكومة بعد انتصـــاره على الاشتراكيين). وخلافـــا لهؤلاء[18]، حظر أتباع مقبل المشاركة في المشاورات الانتخابية؛ ساهموا إذن في تقسيم الناخبين الإسلاميين، ليس إلى معســـكرين (معارضة وسلطة)، ولكن إلى ثلاثة، لأن معسكر المستنكفين يقلل بالمقدار ذاته من تمكّن المعارضة الانتخابية من حزب الرئيس.

تـــوفي مقبل في تموز عام (2000 م)، وكان قبلها قد تصالح مع السعوديين، الذين قدموا له إقامة للعلاج في الولايات المتحدة الأميركية. إذن، رغم الحَرفية المحافظـــة لتعالـــيمه، كان "السلفي" حليفـــا موضوعيـــا أكثر منه خصمـــا لأنظمـــة شـــبه جزيرة العرب. مثل هذا التعاون يفسر لوحة كاملة من مسيرة

إســـلامي "ســـلفي". إذن يتّضح أن راديكالية السلفيين المذهبية ضد الإخوان المعارضـــين لـــنظام علي عبد الله صالح هي، جزئيـــاً على الأقل، نتاج تهاون السـلطة المتسامحة. وباعتبار أن السلفيين هم بشكلٍ واضحٍ أقل انخراطـــاً من الإخوان في ديناميكية التحديث السياسي، لا يخلو مثلُ هذا الدعم، الذي له ما يماثله في العديد من بلدان المنطقة، من الواقعية والاستخفاف.

في اليمن كما في أي مكانٍ آخر، ثمة خلف شجرة الإسلام والإيديولوجيا، كمـــا نـــرى، غابة الاجتماعيٍ والسياسي، هي أكثر كثافةً أحيانـــاً مما يمكن أن نظنه.

2/ 7) الإسلام السياسي في أحواله جميعها

بعد أن نوضح طابعه الهوياتي، والخاصية عبر المجتمعية لقاعدته، وتعددية وابـــتذال المتغيرات التي تشرح سلوك جوهره البشري في السياسة، لن يُفهم "الموضـــوع الإسلامي" فقط بتعميم هذا أو ذاك من الأشكال، الداخلية أو الدولـــية، الـــتي يوجد فيها. وعلى تحليله أن يوازن أكبر عدد ممكنٍ من هذه الأشـــكال، باعتبار أن كلاً منها، فضلاً على ذلك، أسير تاريخيته الخاصة. لا تكمـــن بداية الإسلام ونهايته إذن فقط في الإخفاقات أو في النجاحات، وقد حدثت، بما في ذلك على صعيد التحديث الاجتماعي والسياسي، لحكومات الســـوداني حسن الترابي، أو الإيراني الخميني، ولا تتلخص في شعار الإخوان المسلمين المصريين: «الإسلام دستورنا».

طرق عمله ليست فقط طرق حزب الله اللبناني، أو الجهاد الإسلامي أو حماس الفلسطينيين المناضلين ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي. ولا تختزل إلى الـــتوترات الطائفية التي ما زالت تمزق أحيانـــاً السنة والشيعة، الصوفية والسلفية، الماركسيين والإسلاميين. كما لا يستطيع عرض دقيقٌ للإسلام أن يـــتجاهل حَرفـــية طالـــبان الأفغان المحافظة والتيار السلفي، ولا الإصلاح التحديثي لرئيسيّ الوزراء التركيين أربكان أو أردوغان. وكذلك لا يمكن أن

ينحصر في الإنجازات الانتخابية المثيرة للدهشة لزعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية عامي (1990 و1991 م)، أو لافتقارهم الواضح لحس التواصل: يجب عليه أيضًا أن يشمل ألفاظ ميثاق الحكومة الذي أبرمته هذه الجبهة نفسها في كانون الثاني (1995 م) في روما بإشراف مجموعة (سانت إجيديو/ Sant' Egidio) الكاثوليكية مع التروتسكية لويزا حنّون وأعضاءٍ من جبهة التحرير الوطني القديمة وعلمانيي جبهة القوى الاشتراكية، ضد السلطة العسكرية التي أتى بها انقلاب كانون الثاني (1992 م).

يجب على تحليل الإسلام السياسي أن يأخذ في الاعتبار التصميم البارد لطياري بوينغ الخطوط المتحدة، أو الأميركية، الانتحاريين في (11 أيلول 2001 م)، وفيضان المقاومة العراقية بجميع الأشكال (وخصوصًا عندما تضع قنابل في الكنائس، كما يقال). وكذلك، الوقاحة المهنيّة لجلادي المجموعة الحاكمة الجزائرية عندما يذبحون باسم خصومهم (يتظاهر العسكريون بأنهم إسلاميون ليقترفوا جرائمهم)، أو صفاقة السجانين الأميركيين التابعين للحرب الشاملة ضد الإرهاب. يجب أن يَدمج انتصارات رئيس مجلس النواب اليمني "الإسلامي" (وأنصاره "القبليين") وانتصارات النواب الإسلاميين الأردنيين والكويتيين واللبنانيين والأتراك، بامتصاص أزمات محيطهم الوطني. يجب أن يكون قادرًا على أن يأخذ في الاعتبار كل هذه المعطيات وآلافًا أخرى، ضمن تنوعها الذي لا ينتهي. ومن أجل هذا، يجب بالتالي أن يملك ليس فقط مرصدًا، ولكن مئات اللواقط المرتبطة بأشكالٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ وقوميةٍ عديدة بقدر المستطاع.

وأخيرًا، على تحليلٍ دقيقٍ للظاهرة الإسلامية [الإسلام السياسي، ز م] أن يكون قادرًا على الصمود أمام تقلبات الزمن. في الواقع، وجب تورخة لقطات الملاحظة الخاطفة بقدر المستطاع، لأن القيمة الإخبارية في كل زمانٍ وكل مكانٍ لخطب وسلوكيات زعيمٍ أو ناشط سياسيٍ تتعلق بالطريقة التي

تواجَــه فــيها تعاليمه بالزمن وتتجدد: ينطبق هذا المبدأ الأساس في العلوم السياســية على الجميع، بمن فيهم إسلاميو اليوم. ولإثبات الحجة في مناظرةٍ حــول الإســلام السياسي عام (2005 م)، فإذا استخدمنا أسلوب الإخوانَ المســلمين المصــريين في الأربعينات، فإن ذلك يتطلّب جهدًا لربطه بالسياق يمــاثل الجهد الذي يتطلّبه الاستشهاد بخطابات اليسار أو اليمين الفرنسي في تلك الحقبة لتفسير مواقفهما الحالية. وكذلك، بالعودة بالزمن إلى الوراء، فإن تصــريحات وممارسات الزعيم الأصولي لجبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية عام (1989 م)، علي بلحاج، ليس لها فائدةٌ في تفسير الوضع الحالي لبلاده والتيار السياســي الــذي يمثله هناك سوى في المنظور المستقبلي: يجب مقابلتها مع خطابات الإسلاميين الآخرين الذين كانوا يعارضون حينها خطه السياسي، في الجزائر وفي العالم، ولكن أيضــًا مع خطابات علي بلحاج نفسه ومواقفه، المخــتلفة جذريــًا حول نقاطٍ جوهرية، التي حلت محل مواقف وخطابات الثمانينيات، بعد عشرٍ أو خمسَ عشرةَ سنةً.

يمكن أن نتخوّف بذلك في الوقت نفسه من آلية عودة الأسلمة والتنوع اللانهــائي لتجلّــياتها داخــل كل سياقٍ وطني، وكذلك في حلبة الشمال/جــنوب. ولذلك، لا يجب أن يقودنا إثباتُ مرونة المرجعية الإسلامية وتنوّع الاســتخدامات السياسية التي يسمح بها قاموسها إلى تجاهل أو الاستخفاف بالميول الجسيمة، والمعترضة، التي تؤثّر في الوضع في المساحات الجغرافية التي تســيطر علــيها. وكذلــك الأمر بالنسبة للإغلاق المتعمّم الذي يميّز اليوم المشاركة السياسية في العالم العربي، سواءً تعلق الأمر في الداخل بتجميدٍ شبه شــاملٍ للحــياة السياسية المشروعة، أم في الخارج بانعدام المساواة الصارخ لموازين القوى مع المحيط (الإسرائيلي) والغربي.

3) من النضالات الوطنية إلى خيبات أمل "إعادة الاستعمار" : الزمنيّات الثلاث للإسلام السياسي

إنّ كـــون الإشكالية الهويّاتية تنطبق قليلاً أو كثيرًا على مجمل النشطاء لا يضـــعهم، مع ذلك، في منجىً من التاريخ. حتى لو كنا نستطيع أن نكشف هـــنا، خلف التنوّع، عن قالبٍ مشتركٍ، وفي التغيير، عن عناصر استمراريّة، فـــإن أنمـــاط تنقل شخصٍ بين انتماءين (علمانيٍ/ فرنسيٍ، دينيٍ/ إسلاميٍ . .إلخ) ليســـت نفســـها تمامـــًا، لا في الحيّز الاجتماعي أو القومي، ولا في الـــزمن. وهكـــذا، إذًا كـــان لدينا الحق في عد أن كل عضوٍ من الأجيال المتعاقـــبة للتعبـــئة الإسلامية يساهم بنفس تأكيد هويّته المسلمة تجاه الآخر المقـــابل الغربي والأنظمة المتّهمة بتقديم تنازلات له أكثر مما يجب، فمن المهمّ أن نُسَـــيِّق كل مرةٍ وحدة الإشكالية الهويّاتيّة هذه تبعـــًا للفضاءات المكانية وللزمنيات.

3/ 1) تنوّع مسارات الإسلام السياسي

كانــت ردود العالم العربي الأولى على الهجمة التسلطيّة الغربية في القرن التاسع عشر ذات طابعٍ ثقافيٍّ. وعلى قاعدة هذا الفكر الإصلاحيّ، في سياق احتلال بريطانيٍ مستمرٍّ، تبلور أول تعبيرٍ لفكر الإخوان المسلمين فيما بعد في مصر في الثلث الأول من القرن العشرينً. كانت المملكة المتّحدة تحمي إذّاك ملكيّةً برلمانيّةً هشّةً، تتميز النخبة فيها بنوعٍ من تعدّديّة التعبير البرلمانية. وبعد جــيلٍ، تــبدل المحــيط الإيديولوجي الوطني: تزعزعت الحدود والأوطان والذهنيات بإنشاء الدولة العبرية، ومدّ القومية العربية والعدوان الثلاثي الذي نظمــته عام (1956 م) لندن وباريس وتل أبيب لمقاومة تأميم قناة السويس. وتــأكد اســتبداد الأنظمة بشكلٍ كبيرٍ مدعومةً بنتائج انتصاراها القومية. وتأجلــت مســيرات الدخول في "الإسلام السياسي" بالطبع، تبعــًا للسيَر الشخصــية والســيّاقات الوطنية. و لم يتبع الناصريون أو البعثيون المصريون، والســوريون، والعراقــيون، أو العرب، للعودة إلى الفكر الديني، نفس خط الســير الذي تبعه هؤلاء الذين تركوا انتماءاهم التقليدية للجمعيات الصوفية في الســودان أو مصر أو غيرها من أجل إصلاحية إسلامٍ أقل سلبيةً وبالتالي سياسيٍ بدرجةٍ أكبر.

في الــيمن، تلقّــى الإخــوان المسلمون (الذين شكّلهم حسن البنّا في القاهــرة)، في نضالهم ضد إمامة دينيّة انعزالية ومحافظة، عون حسن البنّا في البداية، ثم عون جمال عبد الناصر في نفس الوقت الذيً كان فيه هذا الأخير يمــارس فــيه حملة قمعٍ فظيعةً على نظرائهم القاهريين. وإذا كان محمد عطا (1968– 2001 م)، المهــندس المصري الطالب في هامبورغ، قد استبطن عام (1995 م) مقولات موضوعة سيّد قطب اللاهوتيّة إلى درجة أنه أراد المغامرة بحياته ليجعلها تنتصر، فقد كوّن مع ذلك تصميمه القاتل، ردًا على أحداثٍ لم يعِشها سيّد قطب، حتى تنظيم اعتداءات (11) أيلول.

ولكـــي نعيد بقدر المستطاع تشكيل هذا الاختلاف وكذلك هذا المنطق الزمني للإسلام السياسي، نقترح التمييز، في انتشار تعبئته، بين ثلاثة سياقات وبالتالي ثلاث فترات كبيرة متعاقبة.

الفـــترة **الأولى** هـــي فـــترة بزوغ التعبئة الإسلامية في مواجهة الوجود الاستعماري المباشر. ولنحيط بمداخلها ومخارجها، من الضروري بالمقابل أن نُذكِّر، ولو باختصار، بالإصلاحيين السابقين في القرن التاسع عشر. **والثانية**، غداة الاستقلال، هي فترة تأكيد الخيارات الثقافية والأنموذج السياسي المطرد التســـلط لجـــيل النخب الوطنية الأول. وتبدأ **الثالثة** في عام (1990 م) مع ولادة، عقبت انهيار الاتحاد السوفييتي، لنظام سُمّي عالميـــاً، وسينكشف مع ذلك أنه مُرتّبٌ أكثر فأكثر حول المصالح . . الأميركية فقط. في خلال هذه الزمنيّة الثالثة، في الضواحي الاستعمارية السابقة، كلما وضح ارتباط مصالح المواجه الغربي بالنخب الوطنية في السلطة، يصبح من جديد وبشكلٍ خفي، المقابلَ الرئيس لجزء من نضالات المعارضة: تجاه جبهة زاحفة لنوعٍ من إعادة الاســـتعمار، فـــإنّ فقدان النخب الاستقلالية سيادتها سيجعل القوة العظمى العالمية هي الخصم الأول بدلاً عنها.

ويظهر عراق مابعد صدام حسين أنموذجـــاً مثاليـــاً لهذا الشكل: أضبح المحـــتل العسكري الأمريكي، اكثر من النخب الجديدة التي أتى بها، الهدف المفضّل للمقاومة ضد نظامٍ سياسيٍ يعتبر، وبحقٍ، مفروضـــاً من قبله.

3/ 2) الإصلاحيون السابقون للإخوان المسلمين:

من الأفغاني إلى عبد الوهّاب

خـــلال زمنـــيّة الإسلام الأولى، عُبِّئت مصادر الثقافة الدينية محلية المنشأ بالـــتدريج لـــتغذّي المقاومة السياسية لهيمنة المستعمر الغربي المباشرة. وعام (1928 م)، أي: بعـــد عشرة أعوامٍ من تقسيم الإمبراطورية العثمانية، وبعد

أربعة أعوامٍ من حلّ الخلافة، آخر مظهرٍ دستوري للوحدة الإسلامية، وقبل ثمانيــة أعــوامٍ من معاهدة لندن لعام (1936 م) الّتي تعترف باستقلال مصر (ولكــن تحتفظ بالجيش البريطاني في منطقة القناة)، يمكن عد تأسيس حسن البنّا (الإخوان المسلمين) أول أسس (رد الفعل الإسلامي) هذا.

إلا أن ظهــور الإخوان يدين كثيرًا لإرث تعبئة ثقافية سابقة، صادرة عن مــنطق مشــابه جــدًا. كان السؤال الوجودي (ما العمل كي نقاوم الهجمة الغربية؟) قد طرحه سابقــا بالفعل مؤسسو التيار المتطابق مع فكر جمال الدين الأفغاني (1838–1897 م) ومحمد عبده (1849–1905 م) ورشيد رضا (1865–1935 م). في الأســاس، تابع الإخوان المسلمون خصوصــا المساعي الثقافية الأولى لهــؤلاء الســابقين، نــاقلين إياها إلى الميدان السياسي. وبذلك تُناقض شــهاداتُ أغلبية ساحقة من الآباء المؤسسين وجود أيّ قطيعة بين الإسلاميين المعاصرين والفكر الإصلاحي لسابقيهم[1].

في هــذا المــيدان، تعطيــنا شهادة الجزائري مالك بن نبي، الذي ذكرناه سابقــا، كثيراً من التفسيرات بصورة خاصة. لقد أعاد بن نبي بشكلٍ متناقضٍ اكتشــاف الشــرق العــربي والتركي، الذي قطعه المد الاستعماري الغالب شمــال/جــنوب، عبر أدب المستشرقين الفرنسيين. وأعطاه هذا الأدب صورةً جذابةً جماليــا عن الشرق، ولكن كانت تنقصها مفاتيح قراءة تسمح بتفسير حالــة الانحطاط الفظيعة التي هو عليها. غير أنه يشرح في مذكراته أن كتابات محمــد عبده والإصلاحي اللبناني أحمد رضا (1872–1953 م) هي التي أعطته المفتاح، السياسي، لهذا الانحطاط الشرقي: أخيرًا اكتشفتُ، في مكتبة النجاح، كــتابين اعتــبرهما أكثر مصادر موهبتي الثقافية بُعدًا وحسمــا. اتحدث عن ‹الإفــلاس الأخلاقــي للسياسة الغربية في الشرق/ La Faillite morale de la politique occidentale en orient› لأحمد رضا، و‹رسالة التوحيد› للشيخ محمد عبده، ترجمة مصطفى عبد الرزاق، بالتعاون مع مستشرقٍ فرنسيٍ. طَبع هذان

الكـــتابان، في ظني، كل أبناء جيلي في المدرسة[2]. وأدين لهما، بكل الأحوال، بتغير فكري منذ تلك الفترة. في الواقع، كان كتاب رضا، بتوثيق حول روائع المجـــتمع الإسلامي في أوج حضارته، يمنحني عيّنةً صحيحةً لأدركَ مدى محنته الاجتماعـــية الحالية المحزنة. وكتاب عبده، وأتحدث عن المقدمة الهامة لمترجميه حول غنى الفكر الإسلامي عبر العصور، كان يمنحني نقطة مرجعٍ لأحكم على فقـــره المخـــيف الثقافي في الوقت الراهن. كانت هذه القراءات تخفف كآبتي، وهـــذا الحـــنين إلى الشـــرق الذي كان يمنحني إياه لوتي (Loti) وكلود فارير (Claude Farrère)، وحتى لامارتين (Lamartine) وشاتوبريان (Chateaubriand). لقـــد كشفت لي عن شرقٍ تاريخيٍ وحقيقيٍ كنت أعيه وأعي كذلك وضعه البائس الحالي. لقد شكّلت قوةً تذكيرٍ أخرى ذات طابعٍ ثقافيٍ منعتني من الوقوع في الرومنسية التي كانت سائدةً حينذاك، بين جيل المثقفين الجزائريين هذا.

هناك العديد من الأمثلة الأخرى التي توضح على نحو ملموس استمرارية الفكر بين الإصلاحيين والإخوان. في الطرف الآخر من العالم العربي، في يمن الإمـــام يحيى، لم تفرّق حركة (اليمنيين الأحرار) الحداثية سياسيـــاً، وسنعود إلى ذلـــك لاحقـــاً، إطلاقـــاً بين تأثير الإخوان المسلمين أتباع البنّا، وتأثير التيارات الإصلاحية التي سبقتهم[4].

في جزيـــرة العـــرب هذه، في اليمن ولكن أيضـــاً في المملكة السعودية، ســـبقت جهودٌ إصلاحيةٌ تيار الأفغاني. هل يمكن ربطها أيضـــاً بإنشاء إسلام القرن العشرين السياسي؟. الأقل شهرةً هي جهود اليمنيين محمد اسماعيل الأمير (+ 1769) ومحمـــد الشـــوكاني (1760–1834 م)[5]. هذا الأخير، وهو قاضٍ زيـــديٌ (شيعيٌ) ظل حوالى أربعين سنةً في خدمة أئمة السفوح العليا لجبال الـــيمن الشـــمالي ، كان من أوائل الذين استنكروا أضرار الاقتداء اللاعقلاني بالتقليد على حساب الاقتباسات المجدِّدة التي يسمح بها الاجتهاد. كما يحتوي فكـــره على بذور بعض الرجوع إلى الدستورية والحد من سلطات الحكومة،

الـــتي يقترح عليها قبول نصائح الأمة[6]. لقد ألهمته أفكار محمد عبده كثيرًا[7]. وحـــاول أخـــيرًا وبشكلٍ خاصٍ أن يتجاوز الانقسامات بين المدارس القانونية المختلفة والانتماءات الطائفية الزيدية (الشيعية) والشافعية (السنّية).

هـــذه الســـوابق الإصلاحية للصدمة الاستعمارية، والاستمرارية بين محمد عبده وسلفه اليمني محمد الشوكاني، تجعل فرضية عالم إسلامي نُحِتت المواجهة مـــع الغرب لوحدها في انتزاعه من خموله المذهبي أمرًا نسبيـــًا. وعلى العكس فهـــي تؤكـــد فكرة أن الحركية الإصلاحية التي بدأت قبل المجابهة الاستعمارية تعطلـــت فيما يبدو منذ أن شُبِّهت إسهاماتها بتنازلات ممكنة لثقافة الغازي. إن دوافـــع هذا المنطق الارتكاسي، الذي سيطبع كل الحِقبة الّتي بدأت حينذاك، فصّلتها بنجاحٍ عبارة طارق البشري، وهو حقوقيٌ مصريٌ مقرّبٌ من الإخوان المسلمين: عندما تقاوم، هل تعتقد أنك تستطيع أن تمضي قُدُمـــًا؟.

ومهما كانت النتائج التي تلت جهود محمد الشوكاني، هناك سببٌ على الأقـــل يفـــترض مـــع ذلك ألا نجمعه مباشرةً مع فترة ماقبل الإصلاح هذه للإســـلام السياســـي المعاصـــر: بعكس أعضاء التيار التالي للأفغاني، لم يُعبّأ الشـــوكاني تحـــت ضغط تهديدٍ غربيٌ محدّد بشكلٍ واضحٍ. ربما حاول فقط مســـاعدة الأئمة الزيدية، الذينَ خدمهم بإخلاصٍ خلال أربعين سنةً، على الخـــروج من معزل انتمائهم الطائفي، ليشرّع بذلك بشكلٍ أفضل سيطرتهم عـــلى مواليـــهم الســـنّة الشافعيين. وأخيرًا وخصوصـــًا حاول أن يتجاوز الانقسامات بين مختلف المدارس القانونية والانتماءات الطائفية.

الـــذي خُلّـــدت شـــهرته كـــثيرًا من إصلاحيي القرن الثامن عشر هو "الســـعودي" محمـــد بن عبد الوهّاب[8]. اعتبارًا من عام (1744 م)، باشر الداعـــية الـــنجديّ إعادة تأكيدٍ صارمةً للتوحيد والوحدانية الإلهية. ووضع دعوتـــه في خدمة السلالة الحاكِمة الوليدة لمحمد بن سعود، الذي راهن على الـــتحالف معه، مقدمـــًا له نوعـــًا ما اللوجستية الإيديولوجية التي ستسمح

لـلحاكم بتوحيد قسم كبير من شبه الجزيرة وإنشاء وحدة سياسية مستقرة وذاتية المركز فيها. من منظور الإسلامية المعاصرة إذن، وضع مسعى محمد عبد الوهّاب أكثر ازدواجيةً من مسعى اليمني الشوكاني.

وإذا لم تكن رسالته نتاج رد فعلٍ على تهديدٍ غربيٍّ، فلها في الواقع صدىً قوميٌّ ذو بُعد عالمي. إنه يساهم في إنشاء أمةٍ عربيةٍ جديدة، على حساب الإمبراطورية العثمانية. وله بعدٌ ميّالٌ للاتحادية، بما أنه يسمح لسلطة سياسية ممركزة أن تتفوّق على انقسامات مختلف المدارس السنّية. كما أن له مدىً إصلاحياً: فاتحاديّة الوهّابية تنقض في الواقع الأشكال السياسية، الدينية غير الشرعية، التي تعتبر معتديةً على الوحدانية الإلهية. وبالتالي قاتل التشيّع في الشرق وتقديس علي، وفي كل الأماكن الأخرى تقريباً، تقديس الأولياء الذين يجلّهم الصوفيون. إن بصمة الوهّابية، وإن تكن لاتزال غالباً موضع استهزاء الأدبيات المعاصرة[9]، ستطبع إلى الأبد التعابير اللاحقة لديناميكية إعادة الأسلمة، بما فيها فكر الإخوان المسلمين (يتعلق الأمر بالتحفظ تجاه بعض تعبيرات الصوفية).

في الأساس، في سياق المواجهة مع الاستعمار، ساهم أول جيلٍ إسلاميٍّ فيما بعد في إعادة تأكيد مكان المرجعية الدينية في قاموس الصراعات الاستقلالية، ليس الثقافية فقط ولكن أيضاً السياسية. ومع أن القاموس الإسلامي استُخدم هنا بشكلٍ واسعٍ، فهو لم يحتكر في الواقع التعبير عن التعبئة الاستقلالية المعادية للغرب[10]. لقد استقى قوميو الجيل الأول كثيرًا من الترسانة المعنوية للقوة الاستعمارية، وأكثر من ذلك في ترسانة الصديق الموثوق والمنافس السوفييتي. فالاشتراكية "المعادية للإمبريالية" وكذلك القومية "الإثنية"، أي: العروبة، المسمّاة علمانية، التي كان من بين منظريها الأوائل، على نحو له مغزى، مفكرون مسيحيون، على رأسهم السوري ميشيل عفلق، احتلتا جزءاً واسعاً من الحيّز العائد تقليدياً إلى المرجعية الدينية. ومرّ عددٌ كبيرٌ من

الأعضاء المستقبليين للجيل الإسلامي في عالم العروبة "الاشتراكية" و"العلمانية" هـذا قبل أن يشعروا، في نهاية مسارات شديدة التنوع، بحاجة مماثلة إلى إعادة إعطاء المرجعية الدينية مكانها في التعبير عن المشروع الاستقلالي[11].

مع ذلك أخفق الجيل الأول الإسلامي، في تونس أو في الجزائر خصوصاً، في جمع الثمار السياسية لمسعاه، وفي السيطرة على جهاز الدولة الذي تركه رحيل المستعمرين. أما ممثلوه، سواءً كانوا الإخوان المسلمين المصريين، أو تيار مالك بن نبي ورابطة العلماء التي أسسها الشيخ بن باديس في الجزائر، أو اليوسفيين التونسيين[12]، فقد وجدوا أنفسهم يُبعَدون عن السلطة بصورة منهجية، لصالح النخب الاستقلالية المدعوة "علمانية". لغاية الآن، لم تُوثَّق كلّ التغيرات الفجائية في هذا السياق، وخصوصاً الدور الذي لعبته القوى الاستعمارية في اختيار "محاوريها" الاستقلاليين، وخصوصاً في حالة جبهة التحرير الوطني الجزائرية.

3 / 3) خيبات أمل التحرير:

من العجز الثقافي إلى السلطوية السياسية

تمتد الزمنيّة الثانية للإسلام السياسي من فترة الاستقلال حتى بداية التسعينيات. وهي زمنية تأكيد الأنموذج السياسي للنخب المحلية التي وصلت للسلطة. وهي أيضاً زمنية المعارضة الناشئة لهذه النخب. اليوم، المقابل السياسي الرئيس لمؤسسي القاعدة هو حتماً هذا الجيل الناصري أو المؤيد لناصر من النخب الاستقلالية، في المنطقة كلها. لقد غدت تدريجياً موضع اتّهامٍ مزدوجٍ من الجيل الإسلامي الصاعد. الاتهام الأول أنها لم تف بوعود الاستقلال كونها لم تتابع القطيعة مع المستعمر على الصعيد الرمزي. والثاني، الذي سينبثق ببطءٍ، أنها لم تقابل طلبات المشاركة السياسية الأولى سوى باستبداديةٍ قمعيةٍ.

يقوم الخلاف إذن، بين التيارات الإسلامية ، ومعظمها في المعارضة، والنخب التي في السلطة، حول نوع من القصور الثقافي للاستقلال أولاً. يريد الإسلاميون أن تستمر عملية إقصاء المستعمر التي انتهت للتو على الصعيد السياسي على الصعيد الإيديولوجي والرمزي قبل أن تمتد على الصعيد الاقتصادي بالتأميم (تأميم النفط والأراضي الزراعية وقناة السويس . . إلخ). إنهم يطالبون بقطيعة مع المقولات ماركسية الاتجاه خصوصاً من نوع (معاداة الإمبريالية) ثم (العالم الثالث)، المستخدمة خلال الزمنية الأولى للديناميكية القومية. إذن وجدت النخب المحدّثة التي في السلطة نفسَها ملومةً لعدم القيام بالقطيعة الثقافية والرمزية المنتظرة مع المحيط الاستعماري، وبعبارة أخرى، لعجزها عن إتمام إقصاء الهيمنة الأجنبية عبر إرجاع هيمنة النظام الرمزي الإسلامي، أي: داخلي المنشأ. في المغرب، التوترات المرتبطة بالإصرار على استخدام اللغة الفرنسية وتهميش الدولة المؤسسات الدينية (وخصوصاً الجامعية) الموروثة من النظام الإسلامي ماقبل الاستعماري تشكّل الجزء المنبثق من هذا السياق. وسريعاً أصبحت النخب التي في السلطة معرَّفةً ب(حزب فرنسا). في الحقيقة، يقول التونسي راشد الغنّوشي المنفي والمنتمي إلى «جيش الذين هزمهم بورقيبة» حسب تعبيره، أن الاستقلال «كان انتصارًا على الحضارة العربية-الإسلامية في تونس أكثر منه انتصارًا على المحتل الفرنسي»[14].

ثم اتسعت اللائحة الثقافية لهذه المطالب الأولى لتضم، ببساطة، التنديد بالاستبدادية المتزايدة للأنظمة وطلائع هذا (الأنموذج السياسي العربي) الذي سريعاً ما ستشعر النخب الاستقلالية التي وصلت للسلطة بحاجتها للحماية بواسطته. ظهر هذا الإغلاق للساحة السياسية بالتدريج وكأنه مقبولٌ بصورةٍ أقلّ، ومتمتعٌ بتسامحٍ بمجاملٍ في الوقت نفسه، وغالباً، بدعمٍ صريحٍ من القوى الاستعمارية القديمة. ظهرت التشكلات الراديكالية الأولى (وعلى رأسها التابعة لسيد قطب) خلال هذه الزمنيّة الثانية ردًا على القمع الذي تمارسه النخب الاستقلالية (الذي يشكّل قمع ناصر للإخوان المسلمين المرجع

المؤسس له) أكثر من كونها رد فعلٍ على العنف الاستعماري ذاته. في الغالبية الساحقة من الحالات مُنعت مظاهر التعبئة الإسلامية في وقت مبكّر جدًا من دخول المسرح السياسي الشرعي. وأرغم أعضاؤها بالتالي لفترة طويلة على العمل السرّي، أو، في أحسن الأحوال، في الهامش المؤسّسي (نقابات، حركات روابط ناشئة) للحياة السياسية. وكلما تأكدت قدراتهم على التعبئة، اشتدت حدة سياسة إقصاء الأنظمة ونفي الإعلام الغربي.

ورغم تنوّع أشكال الحكم المحلّية، فقد تبلورت حصيلة راديكالية قسمٍ من السكان الإسلاميين بفضل نفس المقوّمات: أنظمةٌ استهلكت جوهر الموارد الوطنية (الجزائر، تونس، المغرب) أو الثورية (المكتسبة خلال الثورات الشعبية التي سبقت الاستقلال مثل مصر وليبيا) نسّقت تدريجيًا ممارساتها السلطوية في قالب شبه "نموذجٍ مؤسسيٍ عربيٍ". ورغم التحريفات الظاهرة لكل المبادئ الإنسانية التي يرفع الغرب شعاراتها، فقد تمتعت بدعمٍ فعّال منه.

وبعد مرحلة فيضٍ قوميٍ، قاد انهيار أسعار النفط وآليات الدمج الاقتصادي العالمي النخب الاستقلالية حتمًا إلى قبول أشكال جديدة من الارتباط، بدءًا من الثمانينيات، مقدمةً لمحيطها الغربي تنازلاتٍ بقدرِ ما ضَعُفت قواعدها الشعبية. وبالتدريج، اتُّهم أبطال الاستقلال وثوريون آخرون من العالم الثالث، أو من تلاهم، ليس فقط بإعادة علاقات الهيمنة الثقافية، ولكن بضمان (عودة تبعية) جديدة، اقتصادية في البدء، ثم سياسية فيما بعد، (وحتى عسكريةٍ في الشرقِ الأوسطِ، حالما تكُفّ دول المنطقة عنْ مقاومة المطالب الإسرائيليةٍ) عبر أكثر أسلحة القمع السياسي لاإنسانيةً.

وفي الملكيات النفطية المحافظة التي يفترض أنها بقيت أكثر قربًا من المرجعية الدينية، فإن المرور بنوعٍ من "العَلمنة" ثم الاستبدادية وعودة التبعية موجودٌ فعلاً، ويغذّي توتّرات مماثلةً[15]. في المملكة السعودية، خلال الثمانينيات، وسنعود إلى ذلك، اختُزل العلماء إلى دور توابع للسلطة، إلى موزّعين لفتاوى ماليّةٍ تشرّع أشكال الاستثمار، أو إلى دور معارضين

صامتين. وتقلّص نفوذ القانون الديني تدريجيــاً إلى حيّز الأحوال الشخصية فقــط، غــير مُكتسب مساحات جديدةً سوى بمجال المال المدعو إسلامي. فضــلاً عــلى ذلــكَ، يبدو الثمن السياسي لتبعية المملكة السعودية للغرب متناسبــاً مع الشهية الأميركية والأوروبية للموارد النفطية. إذن سيشكل كل مــن الاستبداد والفساد، والقوى الغربية حتمــاً، الأرضية التي ستنمو عليها المطالب الإسلامية أولاً، وراديكالية قسمٍ من أعضائها فيما بعد.

3/ 4) أمام "عودة الاستعمار":

القاعدة وزمنية الإسلام السياسي الثالثة

تصبح الولايات المتحدة الآن مشكلةً للعالم. كنا معتادين على أن نرى فيها حلاً بالأحرى. بعد أن ظلت نصف قرن ضامنــاً للحرّيات السياسية وللنظام الاقتصادي، تبدو أكثر فأكثر عامل فوضىً عالمية، مغذّية الريبة والنزاعات حيث تستطيع. (إيمانويل تود، 2002 م)[16].

هل تساءلتم لماذا لم تكن السويد هي البلد الذي هاجمناه؟ (أسامة بن لادن، رسالة إلى الشعب الأميركي، 2004 م).

تــبدأ زمنية الإسلام السياسي الثالثة، التي تم خلالها تبلور نفوذ القاعدة، في بداية التسعينيات. وهي ترسّخ نوعــاً من النقلة في المشهد العالمي، أو بالأحرى "عــودةً" إلى الدولي، لحركات الكفاح المعارِضة في الوطن العربي. في نظر جيل سياســي، أصبحت القوى الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة التي فرضت نفسها، ثانيةً وبالتدريج، الخصم الأساس الذي كانته خلال الحقبة الاستعمارية.

وهكذا تقترب صورة تحوّلٍ جديد "من العدوّ القريب إلى العدوّ البعيد"، التي استخدمها المصري أيمن الظّواهريّ لوصف استراتيجية منظمته المتطرّفة، مــن صــورة عودةٍ إلى المواجهات الثنائية للشكل الاستعماري، بما أن القوة العظمى تأكدت من جديد، رغم وجود النخب الحاكمة، المختَزَلة إلى مرتبة محاسيب أصحاب "الإمبراطورية" الجدد.

في الأساس، تعود أصول الراديكالية وتدويل الثورة التي اجتاحت قسماً من الصفوف الإسلامية إلى ثلاث حالات "مَنْعٍ من التمثيل". **أولها** هو ما يتألم منه الجيل الصاعد من المعارضين للأنظمة الحكومية العربية، الذي يعي سنةً بعد سنة إحكام إغلاق الأنموذج السياسي الذي حلّ في كل مكانٍ محلّ وعود "التحوّل الديموقراطي" الزائلة. **والثاني** إقليميٌّ: "إخفاق السياسي"، وينجم عن تفاقم الصراع العربي الإسرائيلي، "الغير متكافئ" أكثر من أي وقت مضى[17]، وحالة الإهمال الذي انتهت إليه آمال المعسكر الفلسطيني، المُضعَّف فوق ذلك بانهيار حليفه التقليدي السوفييتي، فور إغلاق الطريق المسدود لاتفاقيات أوسلو عام (1993 م). الاختلال السياسي **الثالث** عالميٌّ: انهيار الاتحاد السوفييتي، الذي، بإنهائه تقسيم "المعسكر الغربي"، أزال نوعاً من الضبط الضروري لشهية واشنطن، التي نُظِّمَت سياستها الخارجية بعد ذلك حول تدخّلٍ وحيد الجانب أكثر فأكثر. ويؤكد رشيد خليل أن: هذه الحرب [الأميركية في العراق عام (2003 م)] أرادت بالدرجة الأولى أن تُظهِر أن الولايات المتحدة كانت قادرةً على التحرر من وصاية القانون الدولي، ومن ضرورة أخذ رأيه، ومن موافقة الأمم المتحدة، ومن الاضطرار إلى التصرّف ضمن تحالفات، [...] بما أن أحداث (11) أيلول كانت [...] فرصةً ذهبيةً لتحقيق هذا الهدف الذي ظل طويلاً يداعب خيالها[18].

العلاقة المشتركة بين مستويات الأزمة الثلاثة هذه، وطني وإقليمي وعالمي، وسعت تدريجياً هوّة سوء التفاهم بين ملايين المواطنين في منطقة كاملة من العالم، الذين يعتبرون أنفسهم ضحيتها من جهة، ومن جهة أخرى ائتلاف المستفيدين منها على المستوى العالمي، أو الإقليمي، أو ضمن مختلف المناصب الوطنية: الإدارة الأميركية وحلفاؤها الإيديولوجيون المحافظون الجدد، ثم الدولة العبرية، التي يدعمها بقوة رأيها العام وقدراتها القوية على الاتصالات، ثم النخب الحاكمة العربية، المجردة غالباً من أيّ دعمٍ شعبيٍّ. هذا الإخفاق

المتكامل للضبط السياسي لتوتّرات العالم هو الذي ساهم إلى حد ما في بداية التسعينيات في فتح علبة باندورا[علبة الشرور في الأساطير اليونانية] للراديكالية الإسلامية. ويمكن عدُّ تمرّدِ القاعدة، الطفل المسخ لكل ظلم العالم، إحدى مظاهرها الرئيسة.

في المحيط الغربي الديموقراطي إجمالاً، تشير مطالب التيار المناهض للعولمة، بوسائل مختلفة جذرياً، إلى الاختلالات السياسية والاقتصادية التي لا تخلو من علاقةٍ مع تلك التي ساهمت في ظهور القاعدة. في الأراضي التي تبلغ فيها الهيمنةُ الغربية، الناتجة من المصالح النفطية والأمن الإسرائيلي، حدَّةً خاصةً وحيث، فوق كل شيء، يمنع الأنموذج السياسي المحلي كَل أشكال الاحتجاج الشرعي، تفضي الراديكالية إلى ظهور اللغة الثورية ثم الممارسة والراديكالية المتعصبة لأسامة بن لادن وأنصاره.

3/ 4/ 1) عدم معاقبة "أشباه بينوشيه العرب"

تتجلّى هيمنة (الأنموذج المؤسّسي/norme institutionnelle) العربي، الذي يكفله النظام الدولي، قبل كل شيء، بمنع القوى السياسية الحقيقية، ثم تجريمها تدريجياً[19]. وتمثل الأحزاب المحرومة من حق التشكل أو من الوصول إلى المسرح السياسي الشرعي، في أغلبيتها الساحقة الجذع المركزي للتيار الإسلامي. وتستبدل بها الأنظمة "شركاء" معارضين مسبقي الصنع من أجل متطلبات إخراجِ "تعددية" الغاية منها، قبل كل شيء، صنع واجهةٍ ديموقراطية تحظى ببعض المصداقية في الخارج. وبسبب رفضِ هذه الأنظمة دفع ثمن وجود آليات تمثيلٍ حقيقية، فإنها تلجأ إلى القمع لتواجه التوترات الناشئة لا محالة من هذه الثنائية بين الحقيقي والمؤسّسي.

ويستخدم التعذيب بشكلٍ شائعٍ ومنهجيٍ، من الرياض إلى الرباط. وهو لا يطال فقط السجناء السياسيين، ولكن أيضاً أقاربهم، رجالاً ونساءً، في

أغلب الأحيان[20]. ويُستخدَم وجود أطياف متطرفة للمعارضة الإسلامية وكذلك إخراجها إعلامياً والتلاعب بها بصورة منتظمة ذريعةً لإغلاق المسرح السياسي الشرعي. وهكذا تعيش مصر الرئيس مبارك، الذي "انتُخب" في أيلول (2005 م)، لولاية خامسة مدتها ست سنوات، في ظل قانون الطوارئ منذ عام (1981 م). إنّ النظام الانتخابي، المعطل من كل تأثير في ميزان القوى في رأس الدولة، أو "المتروع الفتيل" حسب التعبير الممتاز لعالم السياسة المغربي محمد توزي[21]، غير ذي فائدة في كل مكان تقريباً.

وأخيرًا وليس آخرًا، هذا "الأنموذج السياسي العربي" متعايشٌ مع دعمٍ غربيٍ بلا تحفّظ تقريباً. أولى تناقضات النظام العالمي الجديد الأمريكي هي طبعاً رضاه بزوال الحظوة العميق للأنظمة الاستبدادية التي يستند إليها. نستطيع أن نرى هنا عمىً مستمرًا، نشأ خصوصاً من الميل الأميركي الموروث من الأزمة الإيرانية لعامي (1979/1980 م) إلى تجريم الجيل الإسلامي بكامله من دون تمييز. أو نرى، على العكس، وضوحَ رؤية كبيرًا للمدى القومي للانطلاقة الإسلامية وللفوائد التي يمنحها الأنموذج الحالي للقائمين عليها، ولو على حساب التضحية ببعض المبادئ.

تعتمد مصادر حشد أتباع لابن لادن إذن على إحباط جيلٍ سياسيٍ يعد نفسه بين مطرقة التدخل الأميركي المتزايد العنف وسندان الاستبدادية القامعة لنخبه الحاكمة بالذات. خلال التسعينيات، تركزّت استراتيجيات التحرير شيئًا فشيئًا على [ضرب] اليد الأميركية التي تُعتَبر ممسكةً بالمطرقة.

3/ 4/ 2) فلسطين السجينة

لا يفاجئنا بعد ذلك أن الصراع العربي الإسرائيلي على فلسطين يقع في قلب اختلال الضبط السياسي للعالم. خلال التسعينيات، لم تتلقّ منظمة التحرير الفلسطينية، التي تخطت العتبة المذهلة للاعتراف الرسميّ بدولة إسرائيل،

سوى تعويض وهميّ إداريّ، أظهرته الحدود الحقيقية لاتفاقيات أوسلو. وحلّت صورة معازل [كانتونات] مخنوقة، يعاد رسمها بتزايد استيطاني لا نهاية له بلا رحمة محلّ صورة دولة فلسطينية قابلة للحياة، تؤجّل إقامتها باستمرار. إن حزب العمل المعروف مع ذلك بأنه "نصير السلام"، هو وضع، قبل مجيء الليكود إلى السلطة بوقت طويل، أرضية هذا الاستيطان المنهجي للضفة الغربية، الذي أفرغ المبدأ المنادى به (الأرض مقابل السلام) من محتواه.

ومنذ نهاية عام (2000 م)، أعطت الانتفاضة الثانية للمتطرفين في معسكر شارون التسويغ لإعادة احتلال المعازل الفلسطينية بلا قيد ولا شرط، وجعل العنف يتخطى عتبة جديدة. واقتحمت مخيمات اللاجئين بالأسلحة الثقيلة والجرّافات. ويُظهر "الجدار الأمني"، الذي يُلحقُ مئات الهكتارات من الأراضي الفلسطينية، في مساره أكثر من منه هو بحد ذاته، حقيقة الاستراتيجية الإسرائيلية. سريعاً ما يغدو من الواضح لكل الفلسطينيين، وللذين حافظوا، في مختلف بقاع العالم، على ميزة وجود إعلام موضوعي بدرجة عقلانية، أن الإسرائيليين لا يتمنون السلام فقط، ولكنهم يطمعون أيضاً . . في الأراضي التي احتلوها منذ (1967 م). كما يبدو جلياً أن الإدارة الأميركية، لا تقل في ذلك إدارة كلينتون عن إدارة بوش الإبن، لا تنوي فعلاً معارضة سياسة الضمّ غير القانوني بها هذه لمساحات كاملة من الضفة الغربية[22].

3/ 4/ 3) النضال ضد السيد خيرٌ من النضال ضد أتباعه:

القاعدة تهاجم النظام العالمي الأميركي

في بداية التسعينيات، ترك الأنموذج مابعد الاستعماري مكانه لنظام جديد إمبريالي تسيطر عليه الولايات المتحدة الأميركية بشكل أكثر وضوحاً من أي وقت مضى. والأساليب التي تستخدمها واشنطن لتثبيت سيطرتها، أو لتنجزها، ليست جديدةً بالتأكيد. عام (1973 م)، في تشيلي، أدّت حادثةٌ مشابهةٌ لحادثة

(11) أيلـــول إلى قـــيام ديكـــتاتورية رهيبة "خاضعة" على أنقاض ديموقراطية "مـــتمردة"[23]. وتضاف إن الأهدافَ المرجوّة من وضع كل القارة الأمريكيةِ الجنوبـــيةِ تحـــت الوصاية، الطبيعة الاستراتيجية للرهانات النفطية والمتطلبات الخاصـــة بأمن الدولة العبرية في الشرق الأوسط[24]. في المنطقة، إنّ مبدأ إبعاد فـــريقٍ حكومـــيٍّ مُنتَخَبٍ قانونـــاً، ولكنه وطني أكثر مما ينبغي، لصالح نظامٍ اســـتبدادي أكثر تساهلاً، طُبِّق للمرة الأولى في شهر آب عام (1953 م) عند الإطاحة برئيس الوزراء الإيراني مصدّق، بالتنسيق مع البريطانيين.

واستهلّت حرب الخليج الثانية عام (1991 م) عقد التدخل الأمريكي في شـــبه الجزيـــرة. ودفعت الديكتاتورية العراقية، التي كانت حتى ذلك الحين الحلـــيف المفضّل للولايات المتحدة، ثمن انقلاب السياسة الخارجية الأميركية وتعبـــئة الأمـــم المتحدة لقاء محاولتها "المشؤومة" للاستيلاء على آبار النفط الكويتـــية في آب عام (1990 م). وبعد التضحية بجيش صدام حسين، الذي قصفته طائرات (بي 52)، أتى دور مئات آلاف السكان المدنيين في دفع ثمن الحصار الاقتصادي الذي فرضه التحالف. وأعطى نزع سلاح القوة الإقليمية الوحـــيدة القـــادرة على أن تقاوم الدولة العبرية عسكريـــاً، واشنطن فرصة توطـــيد وجودها المسلّح في البلاد المتاخمة للعراق، ومنها المملكة السعودية. وبدأت المرحلة المؤسِّسة لنهبٍ منتظمٍ لأكبر احتياطيٍ نفطيٍ عالميٍ[25]. وهي من أهم أسباب الثورة المقبلة لمعسكر القاعدة.

ولا يقتصـــر مســـرح عمليات أكثر مبادرات السياسة الخارجية الأميركية والغربـــية استهجانـــاً في التسعينيات على شبه القارة العربية. لقد افتُتِح العقد في الجزائـــر بنصـــرٍ انتخابيٍ مزدوجٍ (حزيران 1990 وأيلول 1991 م) لمعارضةٍ مـــتعدّدة مجتمعة في جبهة الإنقاذ الإسلامية. من دون شك ليست هذه الجبهة أكثر ديموقراطيةً بشكلٍ ذي مغزىً من العسكر الذين هددت مصالحهم وقتها، لكـــنها كذلك ليست بالضرورة أقل منهم. كما أن المؤسسة الرئاسية القوية،

الـــتي تعطّل الدستور وتملك القوة المسلّحة، تحدّ كثيرًا من مدى عمل أغلبيتها النيابـــية الممكـــنة. مـــع ذلك وبحجة المحافظة على الديموقراطية، تركت أوربة والولايـــات المـــتحدة السلطة العسكرية تصادر نتائج هذه الانتخابات الأولية التنافسية وتضع استراتيجيةً قمعيةً فظيعةً اعتبارًا من كانون الثاني (1992 م).

وانضـــم إلى صـــمت الولايـــات المتحدة المؤيد دعمٌ إعلاميٌ وسياسيٌ واقتصـــاديٌ مؤكّدٌ لفرنسا فرانسوا ميتران. وشاع شيئًا فشيئًا شعورٌ بثنائية غربية صَلفة في نظر الأغلبية الساحقة للرأي العام في العالم الإسلامي التي لا تشـــاطر باريس والجزائر العاصمة التفسير الذي حاولتا جعله قابلاً للتصديق. ثنائيةٌ مشابهةٌ شُعِر بها عام (1995 م)، عندما ذُبِح آلاف السكان المسلمين في البوسنة رغم وجود الجيوش الغربية المنتدبة من الأمم المتحدة والتي يُفتَرَض أنها أتت لحمايتهم.

وأخـــيرًا، خارج الشرق الأوسط ولكن في أرضٍ مسلمة أيضـــًا، أعطى الـــنظام الأميركي الجديد لعدوّه السابق الروسي تفويضـــًا كاملاً ليقود في الشيشـــان، ضمن حطام إمبراطوريته، حربـــًا استعمارية لا تقلّ وحشيةً عن تلك التي خسرها للتوّ في أفغانستان[26].

3/ 4/ 4) من تخطّي قوميات السياسات الأمنية إلى "تدويل" مقاومةٍ إسلاميةٍ

تُـــربَط الأزمـــات السياســـية الداخلية في العالم العربي وجزء من العالم الإسلامي في مخيّلة جيلٍ بأكمله، وليس فقط لدى الإسلاميين، بشكلٍ متزايد ومـــنهجيٍ بهذا النظام الذي يرغب أن يكون عالميـــًا لكنه يبدو أكثر فأكثر أمريكـــيـــًا فقط. ويتعاظم ميل واشنطن إلى اللجوء إلى القوة المفرطة، على غـــرار ميل الحكومات العربية التابعة لها إلى اللجوء إلى القمع. ويعبّر الإثنان عن عجزٍ مشتركٍ في الشرعية السياسية. هذا النظام العالمي لا "يتأمرَكُ" (بفعل

غيـاب الـثقل المقابل السوفييتي) فحسب، لكنه يميل أيضـاً إلى أن يصبح طائفيـاً، بسبب استخدام المحافظين الجدد المرجعية المسيحية استخداماً متزايداً. وهو يميل أيضـاً إلى التخلص من ضمانة المؤسسات الدولية التي تسيطر عليها واشنطن، والتي تتناقص الثقة بها بعد كل شيء.

بـرأي ملايين من سكان العالم الإسلامي (وبرأي غيرهم كذلك)، تراجع سـراب "نظامٍ عالمي جديد" عموميٍّ، غير مُغرضٍ وسلميٍّ، أمام حقيقة الدعم الـذي تقدمه قوةٌ عظمى متغطرسةٌ ومنغلقةٌ أكثر فأكثر بشكلٍ واضح، بكل الوسـائل، بما فيها العسكرية، إلى معسكرٍ واحد، من السهل تحديد ممثليه. إنهم أولاً رسلٍ مصالحها الخاصة المالية ورؤيتها الإيديولوجية الضيّقة، أي، بالترتيب، مجموعـةٌ صـغيرةٌ عسـكريةٌ/صـناعيةٌ ذات ارتباط وثيق بالسلطة وناخبون مسيحيون ويهودٌ منظمون للغاية؛ ثم بعد ذلك الفاعلونَ الحكوميون الإقليميون الذيـن يساعدونها في حمايتهم: إسرائيل من جهةٍ، والأنظمة الاستبدادية العربية من جهةٍ أخرى.

وفي عقـد التسعينيات ازداد وضوح العلاقة المشتركة بين سياسة التدخل الأميركـية والتصعيد القمعي للأنظمة الحكومية الداخلية العربية. فحتى قبل (2001/09/11 م)، منحـت تلك العلاقة منهجة تعاونٍ أمنيٍّ ومأسسته مظهراً جديـداً. وأكملت "الحرب على الإرهاب" تماثل بعضٍ هذه الأنظمة العربية مع النظام الأميركي وبالعكس، المصالح الأميركية مع بقاء هذه الأنظمة، رغم سقوطها الواضح شعبيـاً.

وتسـتند الصيغة التي تدعم هذه الصفقة غير الشرعية بين النظام العالمي والأنظمـة الاستبدادية إلى تبادل الموارد: "تشتري" تلك الأنظمة السكوت والدعـم الغربـيين بتـنازلات تمتد من طلبيات شراء ضخمة للأسلحة إلى المساعدة في ضبط أسعار النفط مروراً برشى شخصية. هذا ما ستبقيه طويلاً في الذاكرة قصة العلاقات الثنائية الأميركية-السعودية بالطبع، وأيضـاً قصة العلاقات الفرنسية-الجزائرية.

وتُشـــكّل أول قمة عالمية كبيرة ضد الإرهاب (الإسلامي) في شرم الشيخ في شهر آذار عام (1996 م) على نحوٍ خاص تعبيرًا رمزيـــا لهذا السياق. وهي تسبق بخمسة شهورٍ دعوة بن لادن الأولى إلى "الحرب على الأميركيين"، التي أطلقهـــا في (1996/08/23 م). ونشأ ارتباطٌ مزدوجٌ سياسيٌ ولغويٌ رمزي بين مســـؤولي النظام الأميركي وحلفائهم العرب والإسرائيليين. ومنذ ذلك الحين أصـــبح "الإرهاب الإسلامي" العدو المشترك لكلينتون وبوتين ونتانياهو وكل الحكـــام المســـتبدين العرب. وأُعلِن عن تحالف بين الأجهزة الأمنية الأميركية والأوروبـــية (بمـــا فيها الروسية)، والدوائر الإسرائيلية والأجهزة القمعية لأشدّ الأنظمـــة العربية استبداديّةً. العدو هو ذلك "الإرهاب الإسلامي" المشار إليه، من دون تمييزٍ. وهو يشمل كل أنواع الواقع: واقع فلسطين نتنياهو، وشيشان يلتسين ثم بوتين، وجزائر الجنرالات أو تونس بن علي.

لقـــد كرســـت لغة شرم الشيخ، إلى حد ما، تجريم كل مقاومة، مسلّحةً كانـــت أم سلميةً، موجهة ضد إساءات الجبهة الواسعة جدًا للاستبداديات الوطنية والإقليمية والعالمية. كل ناشطي هذه المعارضات وهذه المقاومات هم "مدعـــوون" بالـــتالي، عبر وسمٍ مماثلٍ، إلى أن يتماثلوا مع بعضهم. وهذا ما قـــاموا به فعلاً في الحالات التي لم يكن قد أُنجز فيها بعدُ هذا التنسيق الرمزي والسياسي . في نظر كثيرين ممن تُوَجّه لهم هذه الرسالة فإن تدويل قمع كل أشكال التعبير الاحتجاجي أو الاعتراضي الذي يستخدم القاموس الإسلامي يشجع شرعية تدويلٍ مماثلٍ للمقاومة وضرورته.

من منظور مقاتلي القاعدة، هكذا يحدّد "العدو" الأميركي "البعيد" مصيره الـــذي ارتبط منذ الآن فصاعدًا مع مصير "العدو القريب" والذي كانت له الأولويـــة لفترة طويلة وتمثله الأنظمة العربية. ويتحقق في الحراك الإسلامي تدويـــل وإعادةُ تموضعٍ الكفاح المسلح في نفس الحقبة، كصدىً لهذه العولمة الأميركية لنظام يتزايد الاعتراض عليه.

3/ 4/ 5) "مجاهدٌ بلا حدودٍ"، أو آثار دور الجهاد في أفغانستان

يشكّل انخراط بضعة آلاف من الشبان المسلمين (بين 10000 و15000) في صفوف المقاومة الأفغانية للاحتلال السوفييتي (بين عامي 1979 و1987 م) فصلاً يجب على تحليل جيل القاعدة أن يأخذه بالحسبان بالطبع. من المؤكد أن هذا "العامل الأفغاني"، والفرصة الممنوحة لعدة آلاف المناضلين للمشاركة بنصرٍ في الكفاح المسلح ضد القوة العالمية الثانية في تلك الفترة، مارسا دورًا ذا مغزىً في بَلْوَرَة جيل القاعدة وتثبيته، مماثلاً، نوعًا ما، لما ستقوم به صراعات يوغوسلافيا السابقة والشيشان فيما بعد. مع ذلك لا يمكن عده عاملاً مفسِّرًا وحيدًا أو حتى مركزيًا.

ومن دون شك سهّل "الانتقال إلى الفعل" بتسريع انتقال وتدويل الإستراتيجية الثورية اكثر من كونه فرصة تدريب عسكري. كما أكّد فعالية، أو فقط قابلية تحقيق الكفاح المسلح ضد أحد أسس النظام العالمي، على حساب سائر الاستراتيجيات السياسية. إن انطلاقة "معسكر الرفض" المؤلف من أقلّيةٍ من أنصار العمل المسلح قد أهّب لها في الواقع فشلِ الصراعات القائمة ضمنَ الحدود "الوطنية" (في مصر وفي الجزائر خصوصًا) وكذلك الغياب الفاضح لمخارج يقدمها النظام العالمي لمن يحلّ محلّها ممن يتقيدون بحرفية الشريعة ضمن الجذع المركزي للتيارات الإسلامية، ولا سيّما الإخوان المسلمين خصوصًا.

نشأت الفترة الأفغانية حول أطوارٍ ومناهج منطقية متتابعة ومختلفة نسبيًا. كانت الأولى، في بداية الثمانينياتٍ، مرحلة التعبئة الشرعيةً، وحتىً الرسمية، (من وجهة النظر المزدوجة للمحيط العربي وأمريكا) لآلاف الشبان المتطوعين في صفوف مقاومة الاحتلال السوفييتي. وتصادف الوجود الشرعي لهؤلاء "المقاتلين بلا حدود"، الذين سُمّوا "الأفغان العرب"، لفترةٍ طويلة (مع أنهم كانوا قادمين في الواقعً من مجمل العالم الإسلامي)، لفترة طويلة معً نصر

تحـــالف المعارضـــين لنظام كابول وانسحاب القوات السوفييتية الذي تلاه، والذي كان نصرًا لهم أيضـــًا.

بدأت بين المنتصرين عام (1992 م) حربٌ أهليةٌ دامت أربع سنوات. ودفع ثمنها "العرب" في البدء. وتصادف اضطرار معظمهم إلى الانكفاء خارجً الملاذ الأفغاني مع بداية مرحلة قمعٍ متعاظمٍ من أنظمة بلادهم (وخصوصـــًا المملكة السعودية والجزائر) التي توجست خيفةً من هؤلاء الذين تمّورت وأرسلتهم، أو تركـــتهم يذهبون ليتدربوا على الجهاد. وبنظر وسائط الإعلام الغربية، تحول "المجاهدون" فجأةً إلى "المهاويس الدينيين".

قلـــب مجـــيء "طالـــبان" إلى السلطة عام (1996 م) اللعبة الإقليمية مرةً أخرى. ونال الاتفاق الذي عقده معهم أسامة بن لادن دعم أيمن الظواهري وأعضاء حركته المصرية (منظمة الجهاد)، الثانية، مع الجماعة الإسلامية، من فـــرعيّ الإسلام السياسي الراديكالي المصري المنخرط في صراعٍ مفتوحٍ مع الـــنظام، اللذين نجيا من قمع السنوات السابقة الفعّال. قرر الظواهري عندها أن ينقل جبهة صراعه القديم (وغير المثمر) مع عدوه "القريب" الدولة المصرية نحـــو عـــدوٍ (أميركيٍ) "بعيد" بالتأكيد، لكنه يجمع حوله عددًا متزايدًا من المســـتائين اســـتياءً واضحـــًا. أعطت هذه المرحلة الأخيرة إشارة الانتشار "الشرعي" (من وجهة مضيفيها الأفغان) للشبكات الدولية للقاعدة[27].

وهكـــذا تحولت إتّهامات الجيل الإسلامي ومطالبه، التي وُجِّهت طويلاً صـــوب الأنظمـــة، لتصـــبح أولويتها القوى الاستعمارية الأوروبية القديمة بالدرجة الأولى، أو بشكلٍ أكثر تحديدًا، إلى قمة الهيكل العالمي للسلطة، أي: أمريكا، التي حلت محلها بشكلٍ لا يقاوم إثر انكسار الاتحاد السوفييتي.

ضـــمن هذا السياق، كتب مصريٌ اسمه محمد عطا وصيته في نيسان عام (1996 م). وفي ذلـــك الـــتاريخ أيضـــًا انخرط معه معظم منفّذي اعتداءات (11) أيلـــول معـــه على الطريق الطويلة التي ستمر بأفغانستان، وهامبورغ،

ومـــدارس الطيران المدني الأميركية، لتنتهي ذات صباحٍ من شهر أيلول عام (2001 م) في أتون مركز التجارة العالمي.

5/3) من السفور "الاستعماري" إلى التحديث "خلف الحجاب": زمنيّات الإسلام السياسي وفقاً ل"الحجاب الإسلامي"

كـــان المحـــرّك الأساس للهوية الإسلامية ، خلال الوجود الاستعماري ثم بعده، موضع استراتيجيات متحمّسة. ويوضح الجدل بخصوص ارتداء الحجاب الإســـلامي في القـــرن المُنصـــرم بطريقته تعقيد الصدمة الناتجة من الاحتلال وكذلك الزمنيات المتتابعة (واستمرار الرهانات) لرد الفعل "الإسلامي".

تـــبدأ قصـــة الحجـــاب "السياسية" المعاصرة في سياق تثبيت الوجود الاســـتعماري. تمّ نوعٌ من "إزالة الأسلمة" الرمزية تحت تأثير الارتقاء القوي لثقافة المستعمر وباسم التحديث الذي ينوي تشجيعه. وفي زمنٍ تالٍ، حارب ناشـــطوا ديناميكية "إعادة الأسلمة"، "محو التقاليد" المُحَدِّث هذا الذي أعاد تبنـــيه وعـــلى نحو واسع الجيل الأول للنخب الاستقلالية. إلا أن ديناميكية "إعادة الحجاب"، المعارِضة في الأساس، قامت بها أنظمةٌ في بعض الحالات، بما يتضمنه ذلك من تجاوزات استبدادية أحيانـــاً.

اليوم خرج الجدل حول الحجاب، الذي بدأ على أراضي المسلمين عندما كانـــت مســـتعمَرةً، من حدوده الأولى لينتشر في العالم. إنه يدور أيضـــاً، وبنفس الحماس، في المجتمعات الغربية، حيث قاد تاريخٌ مشتركٌ صاخبٌ إلى توطـــن "ســـكان مســـتعمرات الجمهورية الأصليين" السابقين، بذاكراتهم وطموحاتهم وحقوقهم.

أول هـــزّة مرتـــبطة "بمســـألة الحجاب" كانت إذن هزّة نوعٍ من "محو التقاليد، تحديثٌ" تمّت تحت تأثيرٍ خارجيٍ: فاعتبارًا من الثلاثينات تقريبـــاً، قـــرر عددٌ قليلٌ (جدًا) من النساء المسلمات، اللواتي على غرار أمهاتهن "لم

يكـــنّ يـــرتدين الحجـــاب لكنهن كنّ قد ولدن وترعرعن داخله"[28]، أن يتخلّصن منه، قاصدات الإشارة بهذه الحركة إلى مرحلة رمزية من تحررهنّ. في عام (1923 م)، ومن على جسر السفينة التي كانت تقلّها في طريق عودتها من إيطاليا، ألقت هدى شعراوي، ابنة رئيس أول مجلس نيابي مصري، محمد سلطان باشا، الحاكم العام لمصر العليا، عمدًا، من على السفينة قطعة قماش مربعة كانت أمها من دون شك قد غطت بها رأسها منذ طفولتها ومن دون أن تطـــرح أسئلة[29]. فيما بعد حذت حذوها شخصياتٌ بارزةٌ أخرى من الجـــيل الأول للحركة النسائية "العصرية"، وخصوصـــاً المغربيات. في عام (1924 م)، خلعـــت التونسية منّوبيّة ورتاني علنـــاً منديلها في نادي النهضة الأدبي الإشتراكي. وقام عددٌ من النسوة عندها بنفس العمل بمطلق إرادتهنّ، مقتنعات بأن هذا الرمز لهوية دينية يثقل استقلالهن النسوي أكثر مما يحميهنّ. عـــندها وافقن بين الثقافة والتحرر وإعادة تفسير للمرجعية الدينية، حتى إن عددًا قليلاً منهنّ قام بقطيعة معها.

وإذا كـــان بعضـــهن يتصرّف بمبادرة خاصة بهنّ، فقد تلقى الجميع دعم السلطات الاستعمارية المؤكد ما استدعى بالتالي شجب أحد أقسام الصفوة الوطنـــية عـــلى الأقل. إن مناضلات الجيل الأول من حركة التحرر النسائية العربـــية هـــن موضع رهان استراتيجيات ليست كلها من فئة التحرّر. هنا وهناك، تتبدى ازدواجية هذا الحنوّ الاستعماري والتجاور الخبيث بين "تحرّر" مستقبليٍّ ممكن، وحجة إبقاء "احتلال" حاضر. برأي بعض منظّري استعمار تلك الحقبة فإنّ وضع المرأة العربية، التي هي "ضحية مجتمعات متأخرة"، هو في الواقع "الدليل الحي على عجز هذه المجتمعات عن حكم نفسها بنفسها"، وانطلاقـــاً مـــن ذلك، الدليل على شرعية وجود القوة "المُحَضِّرة" القادمة لـــتحريرها وعمـــلها[30]. كـــان اللـــورد كرومر قد جعل من الحجاب في الإمبراطورية البريطانية رمز احتقار المجتمعات المسلمة للمرأة، ما سمح له بأن

يقـــدم نفسه كمدافعٍ عن هذه المرأة الشرقية المحتقَرة. مع ذلك، وبشكلٍ ذي مغزىً كبير، لم يكن دعمه لقضايا الشأن العام في أرجاء الإمبراطورية، يمنعه من النضالً في إنغلترا بكل قواه ضد حركات تحرير المرأة[31].

وهكذا حملٍ الخطاب حول "تحرير المرأة المسلمة"، متظللاً بمظاهر خارجية إنسانية، قسمـــاً من تناقضات الخطاب الاستعماري: ففي الوقت الذي كانً يحـــلمً فيه برفع الحجاب عنها، كان ينكر عليها، كما على إخوتها وآبائها، بلوغ مواطنيّة سياسية مطلقة وكاملة. وبالتالي في الجزائر وسواها، رمَزَ رفضُ الســـفور تدريجيـــاً إلى أحدً أشكال مقاومة النظام المحدِّث، وبالتالي، وبكل بســـاطة، الـــنظام الذي كانت القوى الاستعمارية تحاول الحفاظ عليه. ولا يدهشـــناً أن فرانز فانون (Franz Fanon) لم يفُتْه شيءٌ من هذا الارتباط بين "نـــزع الحجاب المُحدِّث" وديمومة الهيمنة الاستعمارية. فقد كتب في ‹[سنة النصـــر للـــثورة الجزائرية]/ L’An V de révolution algérienne›[32]: بدأت المعركة الفاصلة قبل عام (1954 م)، وبشكلٍ أكثر تحديدًا منذ الأعوام (1930 –1935 م). مســـؤولو الإدارة الفرنسية في الجزائر، المكلفون بتخريب أصالة الشـــعب، الذين أوكلت السلطات إليهم مهمة القيام بها، مهما كان الثمن، بتفكـــيك أشـــكال الوجود القابلة للتذكير من قريبٍ أو بعيدٍ بواقعٍ وطنيٍ، ركّزوا معظم جهودهم على مسألة ارتداء الحجاب.

في الجزائـــر، هـــذه المرشحات "للتحرّر" كنّ كذلك أحيانـــاً تلبيةً لنداء زوجـــة أحد القائمين بحفظ الأمن العسكري الاستعماري الرئيسين، الجنرال ماســـو (Massu)، كما فعلت أخرياتٌ في عدن تلبيةً لنداء زوجات الضباط الـــبريطانيين. وتحلل اليوم حورية بوتلجة أنه، عندما صعدت مسلماتٌ على منصـــة في (13 أيار عام 1958 م)، في الجزائر العاصمة، في ساحة الحكومة، لـــيحرقن حجابهن، فإن الرهان على هذا الإخراج المسرحي كان كبيرًا: من مـــنظور الســـلطات، كـــان على النساء الجزائريات ألا يتضامنّ مع معركة

أقـــاربهن. وكان هذا العرض تعبيراً عن أسلوب سلطة استعمارية تعمل كي تكســـب النســـاء إلى جهة التحرّر وخلود "الحضارة الفرنسية". أمّا رد فعل المجـــتمع الجزائـــري فكـــان إبقـــاء النساء، وهذا أمرٌ حيويٌّ، خارج الغزو الاستعماري للمحافظة على الكيان الجزائري. كتب فرانز فانون: عاد بعض مَن كنّ قد خلعن الحجاب منذ زمنٍ طويلٍ لارتدائه، مؤكدات بذلك أنه غير صحيحٍ أن المرأة تتحرّر بدعوةٍ من فرنسا أو من الجنرال ديغول[33].

6/3) الحداثة ترتدي الحجاب من جديدٍ

فـــور تجاوز السياق المضطرب لأول ديناميكية تحديث مُكثّفة بتداخلات الهيمـــنة الاستعمارية، خلعت نساءٌ من نفس الجيل حجابهنّ أيضـــاً، ولكن هـــذه المرة، في نطاق حركات الاستقلال الجديد. فمن بذلك إذن بمعزلٍ عن أيّ ضغط أجنبيٍّ، وفوق ذلك، بتشجيعٍ من الجيل الأول للنخب الوطنيةٍ التي كانت ماتزال مكللةً بانتصارها على المستعمر، مع أن هذه الصفحة الثانية من التحديث المناصر للنساء لا تخلو من سوء التفاهم والتناقضات. وبشكلٍ أكثر راديكالـــيةً أيضـــاً مما جرؤت عليه السلطات الاستعمارية، فإن الأنظمة "المحدّثة"، الآتية من سياق تأكيد الهوية الوطنية لم تخش في الواقع التحرر من قوانين الثقافة (الدينية) الموروثة.

بدأ هذا الطريق منذ العشرينات في تركيا، عندما أبطل "أبو العلمانية كمال أتاتورك" الخلافة، منهيـــاً كل مظهرٍ مؤسّسيٍ للانتماء الإسلامي عبر الوطني. مـــنع عـــندئذ اســـتعمال الأبجدية العربية، وتبنّى التقويم المسيحي الغريغوري، وأدخـــل أجزاءً كاملةً من التشريعات الأوروبية في قانون الأحوال الشخصية والقـــانون العام[34]. ومنع النساء من ارتداء الحجاب بمرسومٍ صدر في (30 آب عـــام 1925 م)؛ وفي الوقـــت نفسه، اختار فوق ذلك أن يحظر على أزواجهنّ وآبـــائهنّ وإخوتهنّ ارتداء الطربوش، غطاء رأس آبائهم "التقليدي"، أو المعتبر

كذلك[35]. بعد بضع سنوات، (عام 1935 م)، وعلى الحدود التركية الشرقية، جعـــل الإمبراطور الإيراني بهلوي من رأس المرأة المكشوف، وكذلك من وجه الرجل الحليق الذقن، رموز حداثة ينوي فرضها. وهكذا منع النساء من ارتداء الحجاب وانتزع أمام الملأ ذقن أصحاب المقامات الدينية.

وفي البلاد العربية التي استقلت حديثـــا في الخمسينات والستينيات، تبع العديـــد مـــن المُحدِّثـــين العلمانيين خطى هؤلاء الرواد، بكثير أو بقليل من الاستبدادية، ومنهم التونسي الحبيب بورقيبة. وهكذا، وباسم هذا التحديث نفسه، ندّد بورقيبة بمعظم العلامات الإسلامية للمجتمع الذي يريد أن يقوده قســـرًا نحـــو "التقدم"، من صيام شهر رمضان إلى نحر أضاحي العيد، مرورًا بالحج إلى مكة أو جامعة الزيتونة الإسلامية التي همّشها. هؤلاء، وهاته، الذين شرعوا تدريجيـــا بالتملّص من هذا "التحديث، إزالة التقاليد" الثاني، تمثّلوه، كسابقه، كنوعٍ من "إزالة أسلمة" دينية، وبشكلٍ أوسع، ثقافية.

عـــلى كـــل حالٍ، وبعد ربع قرنٍ، أكدت العلامات الأولى لديناميكية سياســـيّة جديدة هذه الفرضية. دخلت مسألة الحجاب في حلقة جديدة من الاضطرابات، حلقة "إعادة الأسلمة" وردود الفعل المتعددة التي أثارتها. ضمن العـــدد القليل، ومن المهم أن نتذكر هذه النقطة، من اللواتي خلعن الحجاب، أو لـــدى بـــناقمن، حدث عندئذ غالبـــا نوعٌ من عودة التزامٍ ارتكاسيّة به. ومـــنذ حوالى منتصف السبعينيات، طالبت نساءٌ ينتمين عمومـــا، أيضـــا، إلى نخبة المدن بحقّهنّ في ارتدائه.

كـــان هذا حال هند شلبي، أستاذة جامعة من عليّة مجتمع مدينة تونس، الـــتي قـــررت، عام (1974 م) أن تغطي رأسها خلال احتفال ترأسه رئيس الدولـــة، الذي رفضت، فضلاً على ذلك، قبلته الأبوية ومصافحته. على أن بورقيبة، على غرار شاه إيران، كان أحد رموز معركة "تحرير المرأة" في العالم العـــربي، رغـــم أنه، قبل أن ينضمّ إلى الدعوات إلى خلع الحجاب، كان قد

انفصل عنها طويلاً، إذ رأى فيه إحدى "العلامات التمييزية" وبالتالي إحدى آخـــر دفاعات هويّة وطنية في خطر[36]. في الواقع إن هند شلبي تجري بذلك قطــيعةً مع المعايير المتعلقة بالثياب (رأسٌ وذراعان وركبٌ مكشوفةٌ) لنخبة صـــغيرة مدينية خلّدها الجيل الأول للسينما المصرية ورأى فيها الغرب طويلاً أفضل دليلٍ على تأثيره المُحدِّث.

واصـــطدمت حركة "عودة الحجاب" هذه، ولا عجب، بعدائية النخب الوطنية التي كانت قد شجعت السفور المُجدِّد، وكذلك بعدائية نظرائها على الضـــفة الشمالية للبحر المتوسط الذين رأوا فيها دحضـــاً لعمومية تَرِكَتهم. وبما أن الأساليب المختلفة لارتداء الحجاب تسمح غالبـــاً بالتمييز بين جيل "اللـــواتي لم يتركـــنه أبدًا"، واللواتي يرغبن في العودة إليه، بقي التمييز بين "استمرارية" التقاليد و"إعادة امتلاكها" عمومـــاً أمرًا ممكنـــاً.

ومـــنذ عام (1980 م) ومنذ الثورة الخمينية، اتخذت المطالبة بهذا الحجاب "الارتكاسي" وتأكيده منعطفـــاً سياسيـــاً أشد وضوحـــاً، وارتبطت على نحو غير محسوسٍ بانبعاث المعارضة الإسلامية في جميع أرجاء المنطقة تقريبـــاً. عندها أدركت الأنظمة، الواحد تلو الآخر، مدى ظاهرة اختزلوها لفترة من الوقـــت إلى ذكريات مبهمة لسلفيّة في طريق الزوال. في تونس "العلمانية"، جعـــل بورقيـــبة وخلفاؤه وبعض جيرانه موقفه من رمز الانتماء للمعارضة المـــتعلق بالثياب راديكاليـــاً بالتدريج. منذ ذلك الحين ولفترة طويلة مُنعت نساءٌ (وخصوصـــاً في المغرب وتونس) من ارتداء الحجاب، إنْ أردنَ دخول مجموعة كبيرة من الفعاليات المهنية[37].

لقدْ أفسح ارتداء الحجاب، تمامـــاً مثل منعه، المجال لممارسات استبدادية. ولم يكن حال "إعادة الأسلمة" الإختيارية بأفضل من حال "التحديث المزيل للإسلام" إذ لم تسلم من الطرق المختصرة لاستبدادية الأشخاص أو الأنظمة. في إيـــران أو في المملكـــة السعودية، بتأميمها التقاليد الدينية، أو، باختصار،

التقاليد، جمعت أنظمةٌ إسلاميةٌ بين فرض ارتداء الحجاب لدى جزء من هذه المجتمعات على الأقل وانعدام شرعيتها المتزايد. وفي عام (1980 م)، وبعد أن أطـــاح مؤسّســـو الجمهورية الإسلامية، بدعمٍ من ملايين الرجال والنساء، بالإمـــبراطور الـــذي كـــان قد منع ارتداء الحجاب، لم تكن لديهم حكمة الاكـــتفاء بإعادة حرية ارتدائه. فقد فرضوا التزامـــاً معاكســـاً غدا احترامه شـــرطـــاً لا غـــنىً عـــنه لاندماج المرأة في المجتمع الشرعي. وبالتالي فقدت المرجعـــية "الإسلامية " جزءاً من شرعيتها لدى قسمٍ على الأقل من اللواتي أردن التخلص من استبدادية الأنظمة التي فرضته. حتى إن مجموعةً صغيرةً من النساء في المملكة السعودية، قامت علنـــاً في نهاية مظاهرة نُظِّمت في الرياض في تشـــرين الـــثاني عام (1999 م)، بدوس الحجاب الذي فرضه من نصبوا أنفسهم حراســـاً للشريعة.

وبيـــنما شرعت أغلبيةٌ واسعةٌ من النساء الإيرانيات المحجبات بنجاحٍ في مـــتابعة ثورةٍ بطيئةٍ من أجل وضعهنّ[39]، تبنّت أقلّية منهنّ أساليب مقاومة، ملـــتحقات بعد عشرات السنين بممارسات أولى مناضلات الحركة النسائية. وهكذا وبعد أكثر من عشرين سنةً على الثورة الإسلامية ، اختارت المحامية الإيرانية شيرين عبادي أن تتقدم حاسرة الرأس لتسلم جائزة نوبل للسلام في أوسلو في كانون الأول عام (2003 م). وبعد أن أكّدت حقها في عدم ارتداء الحجـــاب، حرصت مع ذلك على فضح ما تعده تلوّنـــاً في قيَم هذا الغرب الـــذي قبلـــت اعترافه بفضلها، من دون أن ترغب مع ذلك بالتماثل معه. وهكذا استطردت بشكلٍ واضحٍ في إدانة القانون الفرنسي الذي أُقِرَّ فيما بعد في شباط عام (2004 م) والذي يمنعه ارتداء الحجاب في المدارس الرسمية اتّبع نفس الطرق المختصرة للإكراه الذي أرادت أن تدينه.

وفي تشـــرين الثاني عام (2003 م)، في أثناء حرب العراق، وقبل شهرٍ من تحدّي المثقفة الإيرانية للأمر "الإسلامي" بارتداء الحجاب، قررت خديجة بن

قــنّة، الصــحفية الجزائرية ونجمة قناة الجزيرة القطرية، أن "تلتزم به" بمحض إرادتها، وأن تبرز هذا الحجاب الذي رفضته هدى شعراوي في زمنها وشيرين عبادي فيما بعد وضمن سياقٍ مختلف.

مــنذ ذلــك الحين تتردّد بانتظامٍ أصداء ديناميكيات نزع الحجاب/عودة الحجــاب هذه المفروضة أو المطلوبة. وخلف التعقيد الظاهر لهذا المدّ والجزر تــبقى قراءةٌ مستعرِضةٌ ممكنةً مع ذلك. إن الجزائريات اللواتي كنّ يرفضن، حــين كانــت فرنسا تمتدّ (من دنكرك إلى تماناراسيت)، أن يتبعن إيعازات زوجــة الجــنرال ماسو بأن "يتحرّرن" من حجابهنّ، من البديهيّ أنهنّ كنّ يــتحرّكن ضمن سياق مختلف عن ذاك الذي ارتدت فيه التونسية هند شلبي الحجــاب ثانــيةً عــامًا (1974 م). إلا أنهنّ كنّ يردن، مثل أستاذة الجامعة التونســية، الإشــارة إلى معارضــتهنّ لما كان الحبيب بورقيبة أو السلطات الاســتعمارية يروه تحديثــا، والذي كنّ يشعرن من ناحيتهنّ بأنه نوعٌ من "إزالة الثقافة" أو "التغريب".

كانت بواعثهنّ نفسها مختلفةً إلا أنها مشابهةٌ لتلك التي قادت عام (2003 م) صحافيّة قناة الجزيرة "للالتحاق بهنّ". في زمن العولمة، لم تتابع خديجة بن قنة فقط عن كثب الجدل الفرنسي حول منع ارتداء الحجاب، ولكن، قبل ذلك ببضــعة شهورٍ، طردَ طالبة رفضت أن تخضع لذلك من المدرسة الفرنسية في الدوحة (حيث يدرس أولادها).

بعد هند شلبي بثلاثين عامــًا، انتهت الفترة الاستعمارية بالتأكيد. لكن الوقــت أصبح من الآن فصاعدًا زمن "الحرب الشاملة ضد الإرهاب" حيث العلامــات الهوياتــية للإســلام، التي طابقتها النخب المُحدِّثة الإسلامية مع علامــات التخلّف، مرتبطةٌ من جديد بالعنف الإرهابي كما في زمن الكفاح من أجل الاستقلال. إلا أن الضغط لمْ يعد يمارَس من قبل نفس الاتّجاهات. لم تعــد زوجة الجنرال ماسو هي التي تهتمّ بتحديث "الفرنسية المسلمة". حلّ

محلّهـــا "محدِّثــون" آخرون و"محدِّثاتٌ" أخرياتٌ، مسلّحين هنا بقلقهم من المعارضة السياسية، وبتفسيرهم الضيّق جدًّا للعلمانية هناك[40]. غير أن الجميع يتشاطرون الطموح نفسه: جعلها تتخلى عن غطاء رأسها . . "الإسلامي".

4) الساحة الإسلامية بين الخصوصيات القومية وتخطّي القوميات

بعد وضع تعبئة القاعدة ضمن التسلسل التاريخي لزمنيات الإسلام السياسي، وللإحاطة بخصوصيتها، يجب وضعها أيضاً "أفقياً" أو "بالتزامن" بالنسبة للتجلّيات المعاصرة الأخرى للساحة الإسلامية، وللديناميكيات التي تميل إلى تقوية خصائص الأشكال القومية، أو، على العكس من ذلك، جعلها نسبيةً. هذا يسمح بتكرار القول، وهذا متعلقٌ بحقيقة يتناقص الاعتراف بها مع ذلك، إن شبكة المتعاطفين مع أسامة بن لادن لا تمثل اليوم التعبير المذهبي أو السياسي الوحيد أو حتى الرئيس عن ديناميكية إعادة الأسلمة (بما في ذلك على صعيد التطرف المسلح حيث تتطور حركات المقاومة للاحتلال الإسرائيلي). يمكن أن يتمّ أخذ تنوع المواقف الإسلامية والحركيات التي تؤثر فيها بالحسبان على عدة مراحل.

في هـــذا الفصل، سنُذَكِّر أولاً بطبيعة المتغيرات الوطنية التي تخطّ، تبعـــًا للمســـارات التاريخـــية للمجتمعات المعنية، الواقع الإسلامي النوعي من بلد لآخـــر. في ‹[الإســـلام السياسي: صوت الجنوب [1]]›، اقترحتُ تصنيفـــًا أوليـــًا لمتغيرات التمايز الوطنية هذه، وبالمقابل، لعوامل الاندماج والتجانس. إذن الأمـــر هنا يتعلق بتقاطعها مع التسلسل التاريخي لزمنيات تحدثت عنها، وهي إشكاليةٌ سنتعمق في التعامل معها في الفصلين التاليين.

4/ 1) من أنماط الصدمة الاستعمارية إلى الإدارة الثقافية والسياسية للاستقلال

كـــان لتقطـــيع العالم الإسلامي إلى أقسام مستقلة تأثيرٌ حاسمٌ فعلاً في أشكال ديناميكية إعادة الأسلمة وخصوصـــًا على دور مختلف المتغيرات التي تؤثر في إيقاعها واتساعها وأنماط تجلّياها.

في الحقيقة إن ناشطي الحراك الإسلامي يبذلون جهدًا في جعل مدى هذه الانقسامات، التي ينجم قسمٌ منها على الأقل عن الاستعمار، أمرًا نسبيـــًا[2]. إضـــافة لذلك تجري بشكلٍ واضحٍ سياقات تدويلٍ وحتى "عولمة" للإسلام، تطمـــس الفروقات الوطنية. ولكن، حتى من منظور الذين يتظاهرون بوضع وحـــدة المرجعية الدينية وديمومتها فوق انتماءاتهم القومية، فمن الواضح أن المسارات التي تقود إلى الانخراط في التعبئة الإسلامية يمكن أن تختلف من بلد لآخـــر. أن يكون المرء إسلاميـــًا في عام (2005 م)، ليس له نفس المعنى ولا نفس النتائج في ما إذا كان المرء مواطنـــًا عراقيـــًا أو كويتيـــًا أو ليبيـــًا أو جزائـــريـــًا أو من الإمارات العربية المتحدة، وبالأحرى، إذا كان يعيش في مجتمعٍ غربيٍ ذي تقليد ثقافيٍ مسيحيٍ في غالبيته.

إنّ مدى المتغيّر المتعلّق بالهوية (من نكون بمنظور للغرب؟)، الذي يمكن عـــده محدِّدًا "للطاقة الكامنة" للتعبئة الإسلامية ، قد تغيّر بشكلٍ واضحٍ، أولاً

تبعـــاً للظروف، العنيفة بدرجة تقل أو تكثر، الصادمة، أيضـــاً بدرجة تقل أو تكـــثر، التي تمّ فيها اللقاء البدئي مع الغرب. وتعلّق بعدئذٍ بوضع النخب الاستقلالية، وخاصّةً في المجال الثقافي والديني. على هذا الصعيد، يجب الأخذ في الحســـبان المميزات الخاصة بالمجتمعات حين سقطت للاستعمار، وخاصةً حســـبما كان يجري سياق تحديث "مستورد" أو داخلي المنشأ، او لا يجري، محـــدّدًا مـــا أسماه مالك بن نبي[3]، وبعده الحبيب بورقيبة[4]، درجة "القابلية للاستعمار".

تنجم الفروق بعد ذلك عن فترة الوجود الاستعماري وشكله المؤسسي، وكذلـــك عن المناهج والمطامح المتمايزة للسلطات الاستعمارية الفرنسية أو الإيطالـــية أو البريطانية والتقاليد الثقافية لكلٍ منها[5]. ولأن عنف محو الثقافة الاســـتعماري يـــدع مجـــالاً لتثاقف شديد التمايز، حسبما يكون المستعمر فرنســـيـــاً أو بريطانيـــاً، فإن الاختلافات القومية على هذا الصعيد متعددة الأشكال ومعقدةٌ: فمثقفٌ إسلاميٌ "تَشكّل" في مقابل الاستعمار الفرنسي، مثل مالك بن نبي، الذي نهل بشكلٍ واسعٍ من منابع الفكر الديكارتي، مختلفٌ عن نظيره الليبي أو المصري، الذي لم يكن لديه نفس "المقابل" الثقافي.

وهكذا فإن الأطر التاريخية المحلية، التي غالبـــاً ما كانت مختلفةً للغاية من بلد لآخر، تؤدي دورًا رئيســـاً. بدأ الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر بحـــرب غـــزوٍ طويلة (بين عامي 1830–1849 م) ومدمِّرة بشكلٍ خاصٍ في الوقت نفسه (مثل تلك التي قامت بها إيطاليا الفاشية في ليبيا). وبالمقابل بدأ في سورية ولبنان تحت غطاء انتداب دولي وباستخدام أساليب أقل تخريبـــاً، إن لم نقل سلميةً وتحترم حقوق الإنسان[6]. كذلك تنوعت مدة هذا الوجود الاســـتعماري كثيرًا: من مئة واثنين وثلاثين عامـــاً مدة الوجود الفرنسي في الجزائـــر، أو مئة وثمانية وعشرين عامـــاً مدة وجود البريطانيين في عدن وفي سائر اليمن الجنوبي أو جزءٍ منه، إلى ستةٍ وعشرين عامـــاً من الإنتداب على

ســورية ولبـنان، أو خمسـة وسبعين عامـاً، وأربعة وأربعين عامـاً، من الحماية الفرنسية في تونس والمغرب على التوالي.

في الطرف الآخر من الطيف العربي-الإسلامي، ظلّ اليمن الشمالي، بعد رحـيل العثمانـيين عام (1918 م)، محميـاً من كل اجتياحٍ غربي. وعرفت المملكة السعودية نفسها كل أنواع الضغوط الخارجية، دونما استعمارٍ مباشر؛ وعلى غرار اليمن الشمالي، لم تتمكن اتجاهات التحديث هنا، كما يبدو، من التماثل بشكلٍ طبيعيٍ مع اتجاهات هيمنة حكومية أجنبية.

بعـد ذلك مارست القاعدة المؤسَّسية وأساليب السلطات الاستعمارية دوراً حاسمـاً. وتنوعت النماذج على هذا الصعيد أيضـاً بشكلٍ كبير: في الجزائـر، أدى استعمارٌ استيطانيٌ إلى اغتصابٍ واسعٍ للأراضي من السكان الأصليين، الذين ألحقت أراضيهم سياسيـاً وإدارياً بأراضي الجمهورية بلا قيد أو شرط[7]؛ وفي محميات اليمن الجنوبي[8]، كان التأثير البريطاني بالمقابل أقلّ بكثير، مقتصراً في الغالب على مراقبة المرور التجاري والإستراتيجي، من دون أن يؤثّر مباشرةً في المراتب الاجتماعية والممارسات الثقافية. وخلافـاً للاسـتعمار، كان نموذج الحماية يبقي إمكانية وجود سلطة (باي، سلطان) تبقى رغم ضعفها من سكان البلد الأصليين. فهذا المستعمر (ليوتي (Lyautey) في المغرب) اختار الاعتماد على النخب الموجودة، وخصوصـاً الدينية، بينما آخـرون (بوجـو (Bugeaud) في الجزائر) خرّبوها بشكلٍ منهجيٍ ليخلقوا بشكلٍ كليٍ أتباعـاً مخلصين لقضيتهم بشكلٍ كاملٍ.

بعد أنماط الاستعمار، كانت سياسة النخب الاستقلالية هي التي أعطت للسـاحة الإسـلامية خصوصياتها القومية[9]. منذ بداية النضالات القومية، وبشـكلٍ أكـثر دقةً أيضـاً، غداة الاستقلال، ساهمت القاعدة المؤسَّسية ووضـع الأنظمـة في السـاحتين الثقافية والدينية في إنتاج أشكال معقدة، ترسّـخت فيها اختلافاتٌ في احتمالات حدوث التعبئة الإسلامية. يمكن أن

تميّز هذه الاختلافات حين نظهر كيف لبّت النخب الوطنية التطلعات الهويّاتية للمستفيدين من "الاستقلال" أو، على العكس، تركت قسماً منها غير مُشبَع.

وتنوعت السياسات اللغوية في البدء من بلد لآخر حسبما تمت المحافظة إبّان الإستقلال على التحدث بالعربية (ليبيا، مصر . . إلخ) أو تقويته أو، على العكس، ازداد التحدث بالفرنسية (تونس والمغرب). فيما بعد تنوّع طلب الأنظمة التي غدت مستقلّةً لمرجعية الانتماء العرقي العربي. وبعكس جزائر هوّاري بومدين، فلا شك أن تونس الحبيب بورقيبة هي التي ظلت الأكثر تحفّظاً إزاءه، لأن التعريب في نظرها يؤثر سلباً في الاستقلال وفي مركزية الاعتزاز "بالانتماء التونسي"، ويهدد بإعطاء مسوغات تدخّليةً لمزاحمٍ مصري شاب كانت تخشاه بشكلٍ خاص[10]؛ وبصورةٍ أكثر إيضاحاً، هاجم بورقيبة بقوّةٍ الذين اشتهروا من بين معارضيه بأنهم يريدون تأكيد هوية البلد العربية والإسلامية[11] أكثر منه. في سورية والعراق وليبيا ومصر[12]، ساهمت المكانة الأكبر التي احتلتها المرجعية الإثنية العربية في الحدّ من تلك التي تُركت للمرجعية "الدينية" الإسلامية ، المرجعية الأخرى الآتية من الداخل[13]. وفي ليبيا، العلمانية المثبتة، وخصوصاً لمحاربة ما بقي من التبعية الدينية للملكية السنوسية الأخويّة، تمت موازنتها جزئياً بتعزيزٍ عروبيٍ مزدوجٍ، لغويٍ وثقافيٍ (منع كل استخدامٍ للأحرف اللاتينية أو ترجمةٍ للغة أجنبيةٍ في الحيز العام) وكذلك سياسيٍ، في خدمة الوحدة العربية[14].

كما حدّد الرسوخ المؤسّسي للأنظمة في الساحة الدينية اختلافاتٍ أكثر جوهريةً. إنّ "أصولية الدولة" (أي: قدرة المسؤولين في السلطة على استمالة جوهر مصادر ديناميكية إعادة الأسلمة، ما يضرّ بمصلحة معارضيهم) التي قام بها أميرٌ المؤمنين في المغرب، أو ملكٌ سعوديٌ وريثٌ وحليفٌ الإصلاح الوهّابي، قد ساهمت، فترةً من الزمن على الأقل، في الحدّ من التعبير المعارض

لإعادة الأسلمة. ورغبت كل الملكيات (في الخليج والأردن) في حماية نفسها من البعثية والناصرية بالاعتماد على خصوم هذه الإيديولوجيات (ومنهم الإخوان المسلمون). وعلى العكس، قلصت الجمهوريات العلمانية بشكلٍ أكثر أو أقل صراحةً (اليمن الجنوبي وتونس وليبيا) تقليصاً أكثر منهجية الحيّز السياسي للمرجعية الدينية. وبينما كان الملوك المحافظون يستطيعون الادعاء، إلى حدٍّ ما، بأنهم "يستغلون المطالبة" بإعادة الأسلمة ويحوّلون عنها قسماً من المصادر لصالح عروشهم، فقد كان بورقيبة يقبل المخاطرة بالانقطاع عنها، بخطابٍ علمانيٍ صريحٍ، أو حتى لاديني. "المجاهد الأكبر" (وهو نعتٌ يحتفظ به المصطلح الديني عادةً للخالق) هو بلا شكٍ من دفع إلى أبعد مدىً الحد الفاصل للخطاب السياسي تجاه الفئات الرمزية للإرث الإسلامي، ممكّناً منه بذلك الجيل الإسلامي لمعارضيه.

ضمن الحدود التي ذكرناها، رسّخ التأثير المساعد للمتغير الاقتصادي في التعبئات المعارضة اختلافات وطنية أيضاً. فقدرات الأنظمة على إعادة توزيع الثروة، المرتفعة أكثر بشكلٍ كبيرٍ للأنظمة المستفيدة من العائد النفطي، أثرت بالطبع في قدراتها على "شراء" الوفاق السياسي وبالتالي حماية نفسها بذلك من المظاهر المعارضة لإعادة الأسلمة، جزئياً على الأقل (وكلّياً بالنسبة للبعض، كإمارات الخليج النفطية وحتى اليوم).

4/ 2) النماذج السياسية بين التصلّب الداخلي والتنازلات الأجنبية

إنّ المعايير "الوطنية" الأخرى هي نتاج الفروق بين النماذج السياسية النوعية لكل دولةٍ من جهة، ومن جهة أخرى وضعها في المشهد الإقليمي أو الدولي، أمام التحدّي الإسرائيلي وتنامي الأحادية الأميركية. للأنظمة العربية، لاعتباراتٍ عدة، معارضين (إسلاميين) "تتبادلهم" فيما بينها: في الواقع تساهم

إنجازاتها الخاصة في المجال الديموقراطي بشكلٍ واسعٍ في التأثير في نمط عمل معارضيها. ولا تتساوى النماذج السياسية التالية للاستقلال، ودرجة وأشكال مظاهر استبدادية الأنظمة، من الخليج إلى المحيط. مع ذلك، وخلا بعض الاستثناءات تقريباً "للنموذج المؤسّسي العربي"، ترفض معظم هذه النماذج مشاركة المعارضين الإسلاميين، وخصوصاً الإخوان المسلمين، في المنافسة الانتخابية، حتى وإن كانت هذه عموماً مفصولةً بشكلٍ واسعٍ عن أي رهانٍ سياسيٍ حقيقيٍ[15].

وإذا كانت كل المسالك قد أدّت اليوم إلى سلطوية واسعة الإنتشار، فالاختلافات لا تقل عنها أهميةً، سواءً في إيقاع الراديكاليةً القمعية للأنظمة أو في وضعها النهائي. وتتأثر بذلك مخيّلات النشطاء الإسلاميين وسلوكياتهم. والأنظمة (وخصوصاً التونسي والمغربي) التي لم تستأثر، على غرار جبهة التحرير الجزائرية، بمصادر النضال الوطني، اضطرت بصورةٍ مبكرة جدًا إلى إيجاد صيغ سياسية للمصالحة مع معارضيها. واتّخذت أشكالاً متنوعةً: حركات نقابيةً أو جمعيات مهنيةً (تونس)، أو تعدديةً شكليةً (المغرب، تونس، مصر)، ثم حركات تعاضديةً من كل نوعٍ. ومهما تكن حدود العمل الانتخابي (الذي يميزه التزوير غالباً) وواقع السلطات المعطاة للمعارضات النيابية، إلا أن عدداً قليلاً من البلاد العربية يسمح اليوم بمشاركة القوى السياسية الحقيقية: وهذا حال اليمن، حيث رئيس المجلس النيابي آت من الحزب الإسلامي المقرّب من الإخوان المسلمين[16]، وهو كذلك حال لبنان، حيث لحزب الله ممثلون في المجلس النيابي، أو أيضاً الأردن والكويت والبحرين. وسيحدث ذلك من دون شك ذات يومٍ في العراق[17]. وكما ذكرنا، تميل الأنظمة المحافظة إلى تَقبُّلٍ، وأحياناً إلى دمجٍ جزئيٍ للمعارضين "المتدينين" الذين بدأت الجمهوريات ناصرية الاتجاه بصورةٍ مبكرةٍ بتجريمهم، وتعذيبهم، وبالتالي تحولهم إلى حركات راديكالية. وبصورةٍ عامةٍ، مالت

الأنظمة التي استأثرت بالمصادر "الثورية" أو القومية، كالجزائر ومصر، إلى الإبقاء على النماذج السياسية المغلقة لمدة أطول.

في بداية الثمانينيات، على كل حال، لم يكن شيءٌ أكثر اختلافًا من المخيلة السياسية لفردٍ من الإخوان المسلمين الأردنيين الذين عاشوا منذ بداية الخمسينات في تعايشٍ سلميٍ مع العرش الهاشمي عن مخيلة أحد "إخوانه" المصريين الذين قضوا نفس الفترة تحت التعذيب، في السجون الناصرية. إن عقلية فردٍ من الإخوان المسلمين السوريين تختلف بنفس القدر عن عقلية أخٍ يمني، خارجًا من مرحلة تعاونٍ طويلة، يفتتح في السنة ذاتها مرحلةَ معارضة معتدلة جدًا لنظامٍ كانت أفكاره ممثلةً فيه بشكلٍ واسعٍ؛ وسنعود إلى ذلك.

إنّ تورّط الحكومات، أو الأفراد، بموافقة هذه الحكومات أو من دونها، في صراعات إقليمية قد عمّق فيما بعد اختلافات كبيرةً بإنشاء ديناميكيات متنوعة أو تسريعها، وليست عسكرة المعارضات بأكثرها أهميةً، حيث إن الطاقات المنشورة في ساحات المعركة العالمية (فلسطين والعراق واليمن وأفغانستان بالطبع، والبوسنة، والشيشان) لم تُكن قد حُشدت بشكلٍ منهجيٍ ضد النخب الحاكمة في البلاد التي أتى منها "الجهاديون". وبصورة عامة، يمكن اعتبار أنه في كل مرة رضخ فيها نظامٌ عربيٌ لضغوط المحيط الغربي، الأوروبي أو الإسرائيلي أو الأميركي، أثار ذلك احتجاجًا شعبيًا "، استثمره الجيل الإسلامي غالبًا. بالتالي ظهرت اختلافاتٌ في الساحة الإسلامية تبعًا لوضع الأنظمة على الساحة الدولية وقدراتها، المؤكدة قليلاً أو كثيرًا، على مقاومة ضغوط المحيط الدولي لفترة طويلة أو قصيرة. غداة الاستقلال، دفعت أنظمة بلدان "جبهة الرفض"، التي قبلت تحمل مسؤولية دور عامل توترٍ مع المحيط الغربي، أو بلدان "ساحة المعركة"، المنخرطة في مواجهة مسلّحة مع إسرائيل، ثمنًا دوليًا لذلك على شكل ضغوط أمريكية وأوروبية، لكنها حصلت من ذلك على مكاسب داخلية على نطاق الشرعية.

إذن أثّـر الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني بشكلٍ كبيرٍ ومنهجيٍ في مصير التيارات الإسلامية المتوضّعة في "بلاد ساحة المعركة"، مساهماً بشكلٍ حاسمٍ في تنويع علاقـتها بالنخب الحاكمة وقدرتها الخاصة على التعبئة. في مصر طبعاً وقبل كل شيء، ولكن أيضاً في لبنان والأردن. لقد أعطت هزيمة عبد الناصر عام (1967 م) إشارة الانطلاق للتعبئة الإسلامية في كل مكانٍ تقريباً. منذ إنشاء الدولة العبرية عام (1948 م) وحتى اتفاقيات أوسلو عامَ (1993 م)، أو في أولى قمم شرم الشيخ عام (1996 م)، كل الالتفافات، أي: على وجه الخصوص، في هذه المرحلة، كل الوجوه السيئة للسياسات الخارجية، وبالتالي الأنظمة العربية في الصراع الفلسطيني ضبطت إيقاع نبض التعبئات الإسلامية الوطنية.

لم تتشكّل هوية الإخوان المسلمين المصريين السياسية في الواقع مقابل الوجود الاستعماري البريطاني فقط، ولكن بنفس القدر مقابل إنشاء دولة إسرائيل والحرب الإسرائيلية العربية الأولى التي نجمت عنه. فقد لعبوا عندئذ دورًا هاماً وخصوصاً في الكشّاف المسلم. إن الحدّة الخاصّة التي تظهرها تجاههم، حتى اليوم، بعض وسائط الإعلام الغربية المتأثّرة بالدولة العبرية، هي بالتأكيد ذات صلة بهذه الحادثة المؤسِّسة. ويرون أنّ ولادة التيارات المصرية الأخرى (وخاصةً الجماعة الإسلامية ، التي دعمت فترةً من الزمن السادات المنتصر في حرب تشرين)، ثم تجذرها، ترتبط مباشرةً بالتنازلات التي قام بها فيما بعد بتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد عام (1978 م). وكذلك نشأ حزب الله اللبناني عام (1982 م) ردًّا على الغزو الإسرائيلي للبنان[19]. وظهور الجهاد وحماس الفلسطينيتين هو أيضاً التعبير المباشر لمقاومة هذا الاحتلال[20].

4 / 3) عوامل الاندماج العبرقومية

مع ذلك تميل ديناميكياتٌ متعدّدةٌ بشكلٍ بديهيٍ إلى الحدّ من مدى هذه المعايير القومية. تغدو "الحدود الإسلامية " للدول نسبيةً بقدر ما يتطور انتقال

الأشخاص ويتسارع، أو انتقال المعلومات والأفكار وحسب. وبالتالي بقدر مـا تشـتد ديناميكيات تعدّد القوميات، أو حتى عولمةٍ، فكريةٍ وإيديولوجيةٍ وكذلك تعبويةٍ واستراتيجيةٍ.

في العالم الإسلامي كما في سائر أنحاء العالم، فإن النواقل الأساس لتوافق المرجعية الإسلامية معروفةٌ جيدًا. كانت أوائلها الحج، وليس فقط إلى مكة، تاريخيـًا، وطرق التجارة؛ ومؤخرًا تطورت الهجرات، الاقتصادية والسياسية والدراسية، والتنقلات السياحية. وباعتبار أن الإسلام السياسي المصري كان الرائد بصورة عامة، فقد صدّر بشكلٍ واسعٍ أنموذج " الإخوان" أولاً، وسيّد قطـب فيماً بعدً. وعلى العكس، فالمملكة السعودية، التي تأثّرت بالإخوان فترةً من الزمن، أثّرت حتمـًا هي نفسها في التيارات الإسلامية بتصدير نوعٍ مـن "الرجعـية" السلفية، مع العلامة التجارية للوهّابية أو من دونها، ومع التسلّط الخاص بالأنموذج "الإخواني[21]".

تاريخيـًا، تخطّـى الإخوان المصريون، الذين شكلوا سريعـًا فرعـًا عالمـيـًا، حدود مصر منذ عام (1948 م)، ليشاركوا، كما رأينا، في الحرب العربـية الأولى ضد إسرائيل. لكن نفيهم الجماعي المكثف كان ناجمـًا عن القمع الناصري عام (1954 م). وتشكّل هذه الحلقة الأنموذج المثالي المؤسس لهـذا النمط من "النزوح الإسلامي"[22]. ذهب الإخوان عندئذ بأعداد كبيرةٍ إلى المملكة السعودية والخليج أولاً، ثم إلى المغرب (وخصوصـًا إلى الجزائر، حيـث استُخدموا في تعريب التعليم العالي اعتبارًا من عام 1973 م)، ولكن أيضـًا إلى الـيمن حيث كان تأثيرهم، خارج دورهم السياسي المباشر، ناجمـًا عـن وجودهم الكثيف، إلى جانب مدرّسين سودانيين، في سلك التعلـيم. وهكذا أثّر الإخوان في كل مكان، عن طريق التعليم، بشكلٍ كبيرٍ ودائـمٍ في تكوين التيارات الإسلامية الوليدة، والتحديث "الداخلي المنشأ" للمرجعـية السياسـية، كما سنرى فيما بعد. لكن مصر لم تصدّر العلماء

والمدرسين فقط: لقد "استوردت" أيضاً، إلى جامعة الأزهر الدينية، وخصوصاً "دار العلوم"، ألوف الطلاب العرب والمسلمين.

واعتبارًا من الثمانينيات، غذّى المحاربون الإسلاميون غير المنظمين أيضاً التعبئات المسلحة متعددة القوميات التي كانت الحلقة الأفغانية المَعْلَم المؤسس لها. ثم تأتي على هذه اللائحة البوسنة[23]، وكوسوفو، والشيشان. ثم زادت موجات القمع الجديدة في التسعينيات (ولا سيما في الجزائر وتونس) من ضخامة تدفّق المنفيين السياسيين. ويجب تأكيد الأهمية القصوى لهذه الظاهرة: بقدر ما كانت الأنظمة الاستبدادية العربية تقترب من "المعسكر الغربي" لتؤمّن بقاءها، كانت تشدّد قمع "حركاتها" الإسلامية الوطنية؛ وينال الجنرالات "المستأصلون" الجزائريون بهذا الشأن حتماً وسام الاستحقاق في الوحشية والشر. وهكذا ساهموا في تغذية تشتّت على الصعيد العالمي أصبح أحد مستنبتات الانحراف الراديكالي "لجيل القاعدة"، حتى وإن لم ينخرط به عددٌ من المنفيين.

وأخيرًا، منذ منتصف التسعينيات، حل بزوغ تقنيات الاتصالات الجديدة: من المحطات الفضائية إلى الإنترنت، مرورًا بالمؤتمرات الهاتفية[24]، بقوة محل الأثر الحاسم لهذا الانتقال البشري والاقتصادي والسياسي أو الثوري، حيث ضخّمت جميعها وسرّعت من إيقاع عملية العلاقات المتبادلة هذه، التي ساهمت في تحديد مدى الخصوصيات القومية وإعطاء الإسلام السياسي صبغته "المعولمة"[25].

5) أسرار البحر الأحمر، أو "الإسلام السياسي من دون الاستعمار"

في كل مكان في العالم العربي، حاول أتباع حسن البنّا إعادة تثبيت وجود الإسلام في الدساتير؛ في اليمن، على العكس، ساهموا في إدخال الدستور في الإسلام.
(محمد قحطان، أحد قادة التجمع اليمني من أجل الإصلاح، 2003 م[1]).

تشـــهد حالـــة جزيرة العرب، مهد "القاعدة"، بشكلٍ واسعٍ على هذا التراجع التدريجي للخصائص الوطنية أمام تخطّي قوميات المخيّلات السياسية. في القسم الأعظم من اليمن وفي المملكة السعودية، ولدت التيارات الإسلامية في الواقـــع عـــلى حـــيّز تفادى الوجود الاستعماري المباشر إجمالاً، وهذه خصوصيةٌ كبرى بالنسبة إلى أحكام الزمنية الأولى للإسلامية[2].

والجمهوريـــة العربية اليمنية، التي ولدت عام (1962 م) في صنعاء، على أراضٍ تقـــارن غالـــباً "بأفغانســـتان القبلية" أو توصف بأنها "تيبت البحر

الأحمر"، تلت ملكيةً دينيةً (شيعيةً زيديةً)، عملت، غداة انتصارها عام (1918 م) على الإمبراطورية العثمانية المحتضرة، بنجاحٍ على حماية نفسها من كل اجتياحٍ أجنبيٍ. وبما أنه لا يمكن ربط التحديث بالوجود الأجنبي، فلا ينبغي بالتالي نظرياً أن يستطيع الإسلاميون في شمال اليمن بأكمله[3] المطالبة "بإحياء عالمٍ رمزي" كان قد سلب منهم وأن يستندوا بشكلٍ طبيعي، كنظرائهم التونسيين والجزائريين، على انتقاد تحديثٍ يعتبر "نزعاً للإسلام".

الفرضية العامة التي قدمناها دائماً هي أنه كلما كانت "إزالة الإسلام" الثقافية أكثر فظاظةً، كان التروع لاحقاً إلى معارضة الأمر المفروض أقوى، وبالتالي كان احتمال التعبئة الإسلامية أكبر. مع ذلك، على مرّ تاريخٍ غير أنموذجيٍ للغاية، تمثل التيارات الإسلامية اليمنية والسعودية، كما في سائر بلدان المنطقة، قوة المعارضة الأولى. ماذا يستطيع اليمن، وإلى حد ما، المملكة السعودية أن تعطينا إذن كإيضاحٍ "لشمولية" مثل هذه التعبئة؟. لماذا أصبح هذان البلدان "منتجين" هامّين للإسلاميين الراديكاليين، مورّدين لأكبر عددٍ من انتحاريي (11) أيلول، مع أنهما لم يتعرضا لاحتلال غربيٍ مباشر؟. كيف نما الإسلام السياسي خارج المقابل الاستعماري؟. هل ورثت إسلاميات شبه الجزيرة بعضاً من خصائصها؟. وما الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من تفرّد جزيرة العرب هذا؟.

5 / 1) شبه جزيرةٍ لكنها غير معزولةٍ

يظهر الجواب الأساس بشكلٍ واضحٍ إذا حللنا زمنية التعبئة الإسلامية حسب الفترات التاريخية الثلاث المقترحة.

أولاً، إذا كان تاريخ شبه الجزيرة قد كُتِب في غياب قاطعٍ للمقومات الخاصة بالزمنية الأولى للمواجهة الاستعمارية، فإن تأثيرات كبيرةً مسّت هذين البلدين بنفس القدر خلال هذه المرحلة. من الملائم إذن أن نتدرّج في

تقـــديم مجتمعات لم تعش التحديث إلا داخلي المنشأ فقط في غياب الحدث الاستعماري، مفلتةً بذلك من ظاهرة "نزع الثقافة". إن غياب الاستعمار في الشـــمال هو أولاً متفردٌ بشدةٍ نتيجة كون المجتمع اليمني، منذ الوحدة عام (1990 م) نـــتاج تلاقٍ مع القسم الجنوبي من البلاد الذي كان مستعمَرًا لمدة تقـــارب المـــئة وثلاثين عامـــًا. في الجنوب، ولدت الجمهورية الديمقراطيةً الشـــعبية عام (1967 م)، من نضالٍ وطنيٍ ضد الإمبراطورية البريطانية، التي كانـــت قـــد احتلت عدن ثم داخلَ البلاد بين عامي (1839 و1967 م). هذا الجنوب إذن لا يخالف الأنموذج الاستعماري بشكلٍ ذي مغزىً. إنّ جمهورية الـــيمن الديموقراطية الشعبية، المنفتحة على تيارات العالم، مثل أي ميناءٍ كبير عـــلى طريق الهند غداة البدء بتشغيل قناة السويس، كانت إضافة إلى ذلكً، بعـــد استقلالها في عام (1967 م)، إحدى أنظمة العالم الإسلامي النادرة التي استخدمت المرجعية الماركسية بشكلٍ واضحٍ.

دخل مجتمع الشمال قبل الوحدة عام (1990 م)، بكل عزلته وحواجزه، في تمـــاسٍ، وخاصـــةً بسبب الحجم الكبير لتدفّق الهجرات، مع هذا الجنوب "الـــبريطاني"، الـــذي يسكنه واردٌ كثيفٌ من نفس مهاجري الشمال الذين ظلّت العلاقات الأسرية موجودةً معهم دومـــًا. ثم خضع مجتمع الشمال فيما بعـــد إلى التأثير الغربي عبر نواقل أخرى غير الوجود البريطاني. كان الشبّان الأتـــراك، الذين يمثلون إمبراطوريةً عثمانيةً تحمل إصلاحات عميقةً رغم أنها كانت آيلةً إلى الزوال، من دون شك الوسطاء الأوائل لهذه التنظيمات المتأثرة بأوربة. وبشكلٍ ذي دلالة كان هؤلاء الفاعلون لتحديثٍ "مستورَد" موضع تشـــهير المقاومة "الوطنيةً" والدينية التابعة للإمام يحيى (1904-1948 م) بهم ككفارٍ سوقيين، متّهمين "بارتداء البنطال" وشرب الخمور.

مـــرّت معظـــم التحديثات، ليس التقنية فقط ولكن الفكرية والسياسية أيضـــًا، التي لم يدخلها العثمانيون، عبر عدن. ومن دون شك كانت إحدى

أكــثرها أهمــية إنشاء أحمد محمد نعمان مدرسةً، تجريبيةً، حديثةً مستوحاةً مباشرةً من التجربة العدنية[4] في جنوبي تعز عام (1936 م). وكان من أوائل الدعم للتأثير الفكري العربي والأجنبي تبادل الطلاب "والتعاون التقني" الذي نظّمه الإمام يحيى تدريجيــاً مع لبنان والعراق، ثم مع مصر، بعد أن أدرك عام (1934 م) الــتأخّر التقني لجيشه الذي انتصر عليه غريمه عبد العزيز بن عبد الـــرحمن آل سعود. هذا التحديث للعقول مهّد الطريق أمام ثورة (1948 م) الدســتورية، التي أطلقتها حركة اليمنيين الأحرار[5]، المنفيين إلى عدن ولكن أيضــاً المقرّبين جدًا من الإصلاحيين المصريين، وبشكلٍ خاصٍ من الإخوان المسلمين التابعين لحسن البنّا.

واعتبارًا من الخمسينات، ترك الإصلاحيون الإسلاميون الساحة جزئيــاً للناصريين والبعثيين الذين بدؤوا ينافسونهم[6]. ثم حلّ محلّهم في نقل الأفكار الجديــدة الطــلاب اليمنيون المسجلون في الأزهر أو دار العلوم، ثم بشكلٍ مباشـــرٍ على نحو مطرد الزيادة الصحافة المكتوبة وإذاعة (صوت العرب). لم تكن الثورة الجمهورية، التي غذّاها تحجّر واستبداد نظام الإمام أحمد (1948-1962 م)، ابن يحيى وخليفته، لتقوم أبدًا مع ذلك عام (1962 م)، حتى مع أن الــبدر، الليــبرالي للغاية، خَلَف أباه أحمد، لو لم يرغب جمال عبد الناصر، مدعومــاً ومسلّحــاً من الاتحاد السوفييتي، بالتصدّي في جنوب شبه الجزيرة لــلمطامح السياســية والإيديولوجية لمنافسيه السعوديين ومن يدعمهم من الأميركيين والبريطانيين.

هــذه الإشكالية، التي تجعل غياب الاستعمار أمراً نسبياً يمكن في الجوهر بســطها على المملكة السعودية، حيث تزداد أهمية التأثيرات الأجنبية متغيرة الــنمو مــنذ الوجود العثماني حتى حرب الخليج الثانية. لقد أظهر باسكال ميــنوريه جيدًا أن فكرة مجتمعٍ سعوديٍ باقٍ بمعزلٍ عن الحدث الاستعماري تبقى في الواقع نسبيةً إلى حد كبير[7]. حتى وإن رأى البريطانيون أن المملكة

السعودية ليست مهمةً كفايةً ليستعمروها، فقد عاشت في نظام من النمط الاستعماري كان له في الحقيقة ثلاثة مكلّفين متتابعين. كان "الاستعمار" عثمانياً في البداية، سواءً بشكل تدخلات عسكرية في قلب نجد، منذ عام (1818 م) وحتى منتصف القرن العشرين، أو، في الأغلب، بشكل إعانات مالية تُدفع للنخب التقليدية، لتسييرها كالاحتلال تماماً. ثم أصبح الاستعمار بريطانياً، قبل أن يصبح أمريكياً.

هذه الهيمنات ذات الأشكال غير الأنموذجية كانت وظيفيةً تماماً هي أيضاً. فبعد حماية بريطانية عابرة بين عامي (1915 و1927 م)، مارس هناك الديبلوماسيون أو العملاء السريون البريطانيون ثم الأمريكيون أولاً، ثم فيما بعد المدراء النفطيون الأمريكيون "لدولة" أرامكو، حتى التأميم المتأخر عام (1988 م)، بفعّالية مماثلة، الدور الذي مارسته في مكان آخر الأداة الأكثر كلفةً لجهاز الدولة الاستعماري.

مقوّمات الحصيلة الإسلامية الخاصّة بالزمنيّتين الثانية والثالثة، اللتين شهدتا تعدّد التنازلات الثقافية والاقتصادية، ثم السياسية أو حتى العسكرية، للنخب الحاكمة تجاه المحيط الغربي، تقرّب مظهر شبه الجزيرة من مظهر بقية العالم العربي، عندما لا تكون معلنةً أيضاً كما في المملكة السعودية، تحت الوصاية الأميركية. إن بلدان شبه الجزيرة، التي أفلتت جزئياً من نموذج التثاقف الاستعماري لكونها لم تعرف الأداة الحكومية لهذه السيطرة، لم تفلت بالتالي البتة، كما سنرى، من الطابع المفسِّر العام للإسلامية المعاصرة.

5/ 2) اليمن والمملكة السعودية أمام واشنطن، أو نهاية استثناء شبه الجزيرة

في اليمن كما في المملكة السعودية، الغياب الجزئي أو الصبغة اللاأنموذجية لزمنية المواجهة الاستعمارية، عوّض عنه، نوعاً ما، التوزيع النوعي جداً

للزمنيّـــتين التاليـــتين، حيث أصبحت أشكال الضغط الأجنبي المختلفة أشدّ وضوحـــاً بالأحرى بقدر ما كان المجتمع قد تعرّض له بصورةٍ أقلّ مباشرةً.

أتى حافز "التحديث الثوري" في اليمن، عام (1962 م) (كما كان الحال عام 1948 م)، من عاصمة أجنبية، القاهرة، عاصمة "القومي العربي العلماني جمـــال عبد الناصر"، الذي كانَ وقتها منخرطـــاً في حملة قمعية عنيفة ضد الإخـــوان المســـلمين. حتى إن ناصر نفسه أعلن الثورة. فضلاً على ذلك لم يكلّـــف نفسه عناء إعلام زعماء اليمنيين الأحرار المتفيين في القاهرة بها، و لم يخـــش كذلك أن يتصرّف ضدّ شعور حلفائه العسكريين في صنعاء، الضبّاط الأحـــرار اليمنيين. في الواقع خشي هؤلاء أن يتعرّضوا، كما في عام (1948 م)، لغضب وانتقام القبائل المعتادة على شجب التدخلات المعتَبَرة "أجنبيةً". ناصـــر أيضـــاً هو الذي أمّن، بواسطة وجود عسكري طويلٍ، بقاء النظام الجديد حتى اتّفاق (1970 م) الذي وضع نهايةً للحرب الأهلية. ناصر أيضـــاً هـــو الـــذي حكم بالفعل من دون منازعٍ تقريبـــاً، حتى خروج قوّاته في حزيـــران عام (1967 م)، الجمهورية التي ولدت على أرض مملكة ملكة سبأ القديمة، بواسطة عسكريين أو أتباعٍ مخلصين مسخّرين (عبد الله السّلال، من "أصـــلٍ متواضـــعٍ"، أو عبد الرحمن البيضاني، المولود من "أمٍ مصرية وأبٍ مجهـــولٍ"، كمـــا يحلـــو لمعارضيهما وصفهما، ومنهم الشريك في تأسيس الأحرار، أحمد محمد نعمان).

وتسمح مرحلةٌ رمزيةٌ بشكلٍ خاصٍ بقياس قوة هذه الوصاية: عندما بدا لمستشـــار ناصر للشؤون اليمنية في ذلك الحين، أنور السادات، أن لحكومة هـــذا البلد ميلاً إلى التحرّر، قام ناصر بكل بساطة (في أيلول عام 1966 م) بسجن أعضاء البعثة الحكومية والديبلوماسية الستّين الذين أتوا إلى القاهرة في طائرةٍ خاصّة، وضمنهم كل أعضاء الحكومة. لقد أمضى أحمد محمد نعمان، الذي يعده مسؤولاً عن ميول محمييه الاستقلالية، أكثر من عامٍ في السجن[8]!.

لا يمكـــن بالـــتالي الإقلال من شأن تأثيرات هذا الاقتحام الفظّ، والمسلّح، للناصريّة في مخيّلة الشمال السياسية، قبل ثورة عام (1962 م) وبعدها.

إذا كانـــت أولى "الزمنـــيّات" الثلاث، زمنيّة المواجهة الاستعمارية، غائبةً جزئيـــًا عن تسلسل الأحداث التاريخية اليمني والسعودي، فإن ناشطي الزمنيّة الثانية عاشوا بحقٍّ وضعـــًا مشابهـــًا للأراضي التي تعرّضت للاحتلال. في بداية الســـتينيات، تشهد ذاكرة اليمن الشمالي على بعض المراحل القريبة جدًا من تلـــك الـــتي عاشها مواطنو أكثر الجمهوريات علمانيةً. حتى وإن تمتّع إنشاء جمهورية اليمن العربية عام (1962 م) بدعم الإخوان المسلمين، وأصبح الجناح الناصـــريّ الراديكالي فيها أقلّيةً، فقد شعر كثيرون أن سقوط الملكية كان فعلاً بداية تقهقرٍ لا يطاق للمرجعية الدينية. في الواقع، يبدو أنّ سقوط إمامة زيدية معتـــبرةٍ دينيةً قبل كل شيءٍ ساعد، ظرفيـــًا على الأقل، في تنامي موقفٍ معادٍ صـــراحةً للديـــن في بعض دوائر السلطة[9]: تشهيرٌ بممارسة الصلاة في بعض مؤسســـات التعليم، وتخلٍّ، أو حتى منعٍ للعبادة في الكلّيات العسكرية، ونغمةٌ ناصـــريةٌ في الخطـــاب السياسي في سنوات الجمهورية الأولى، أدخلت كلها بشكلٍ بديهيٍ نوعـــًا من الانقطاع في هذا التاريخ الرمزي المتواصل.

في الوقـــت نفســـه عملت إشكالية "نزع الأسلمة" طبعـــًا بشكلٍ أكثر كلاسيكية في الجنوب، بعد الاستقلال عام (1967 م)، رغم مقاومات شعبية صلبة على هذا الصعيد. وتمّ فيها تهميش "أنصار الإسلام" في قليلٍ أو كثيرٍ في المجـــال العام والتمثيل السياسي. وأصبحت الأوقاف (وهي مؤسسةٌ كانت إدارتهـــا تؤمّن تقليديـــًا موارد المؤسسات الدينية) تحت السيطرة الحكومية. بصـــورة كلاسيكية، تمّ تشجيع تقديس الأخويات الصوفية للقديسين، من مـــبدأ "تجديد تقاليدَ" الممارسة الدينية الذي يُفترَض أن يقي من "تسييسها" المعـــارِض أو يطّـــئه. وبـــتأثير من الشقيق الأكبر السوفييتي، تمّت "عَلمنة" التشـــريعات المدنـــية بقوةٍ، وخاصةً وأن ارتداء الحجاب كان مقاوَمـــًا في

الوظـــائف العامـــة. عـــندئذ اختار جزءٌ من النخبة الدينية طريق المنفى نحو الشمال أو المملكة السعودية[15].

في المملكـــة الســـعودية، خلف ستار "أصولية الدولة"، حصل تطوّرٌ ذو علاقـــة بتطوّر اليمن الشمالي. فقد استخدم الملكان سعود وفيصل وشجعا تكـــنوقراط مؤهّلين على الطريقة الغربية وأقصيا علماء الدين تدريجيـــاً إلى مناصب فخرية فقط.

يمكـــن مـــنذ ذلك الوقت تفسير العمل "الجيد" للنموذج الإسلامي ضمن محيط لم يتعرض للصدمة الاستعمارية بنفس الطريقة التي نفسّر بها وجود درجة معيّنة من الحداثة الغربية في بلدٍ لم يكن على تماسٍ مباشرٍ مع المنتج البدئي لهذه الحداثة. تمّ ردّ الفعل الإسلامي على هذه الحداثة بنفس الإيقاع البطيء الذي تمّ فيه استيرادها، حتى وإن كان ذلك على يد وسطاء عرب. و"أكملتها" الزمنيّة الثالثة وسرّعت عودة شبه الجزيرة إلى الجذع المشترك للتاريخ الإقليمي. وأمام تـــنامي تدخّل القوة الأمريكية العظمى وهيمنتها، فإن مسارات شبه الجزيرة لم تلـــتحق فقـــط بالجذع المشترك لتاريخ التعبئة الإسلامية ، لكنها اكتسبت فيه مثاليةً خاصةً.

ومع حرب الخليج الثانية، وبعد أقلّ من سنتين على تأميم أرامكو (1988 م)، الذي سيقلّل بشكلٍ كبيرٍ من تأثيرها، تجلّى اقتحام النظام الإمبريالي الأميركي شـــبه الجزيـــرة، عـــلى الصعيد العسكري. عندئذ قَبِل الأمراء السعوديون، الخائفون على عروشهم، الدعوة الملحّة للولايات المتحدة لتمويل حملة تحرير الكويت وإنزال الجيوش الأميركية على أرضهم. ونعرف الدور الحاسم الذي لعبته هذه الفترة في تصاعد المعارضة الإسلامية وتداعي القمع الحكومي.

ولم يُفلِـــت اليمن من هذه الظروف. منذ عام (1990 م)، اتُّهِمَ بأنه دعم معســـكر صـــدام حســـين ونبذته واشنطن وحليفاتها من الملكيات النفطية. وكانـــت نـــتائج هذه المقاطعة المالية كارثيةً على اقتصاد بلدٍ مرّ للتوّ بتجربة

وحـــدة: طُـــرِد مليون عاملٍ مهاجرٍ من المملكة السعودية، ما أحدث أزمةً
قتصاديةً واجتماعيةً هائلةً لم تتعافَ منها البلاد تمامـــًا حتى بعد مرور خمس
شـــرة سنةً. وأصبحت الضغوط الأمريكية أكثر مباشرةً بعد (11) أيلول،
قامـــت واشـــنطن عندئذ "بتطبيع" اليمن[11]. وهكذا التقى اليمن والمملكة
ســـعودية في قلـــب تأثيراتٍ أحادية الجانب الأميركية، وقد أعاد قسمٌ من
عاياهما بلا تحفّظ "شمولية" التمرّد الإسلامي على وصايةٍ أجنبيةٍ غير شرعيةٍ.

الـــيمن، الأقـــل استبداديةً لفترةٍ من أنظمة المنطقة، تميل بذلك بشدة إلى
لالتحاق بصفوف أتباع "الأنموذجً السياسي العربي". وكان "تطبيعها" على
كل حالٍ السبب المباشر لحملة القمع التي أُطلقت في حزيران عام (2004 م)
ضد أنصارٍ حسين بدر الدين الحوثي، الذي يمثّل التمزق الكبير الأول للصيغة
قديمـــة التصالحية بين الإسلاميين وسلطة الرئيس على عبدالله صالح[12]. ربما
كانـــت الضـــغوط الأميركية على اليمن تعيد بذلك طرح مسألة التوازنات
لدقيقة للمصالحة بين السلطة والإسلاميين والقبائل، التي كانت ولفترةٍ طويلة
مفـــتاح اســـتقرار الـــبلد السياسي، الذي يسمح له بالتخلص من التوتراتً
للازمة لسياسات قمع الجيل الإسلامي وحتى اجتثاثه[13].

وكمـــا الرياض، فإن نظام صنعاء مرغمٌ اليوم على القيام بتنازلات دنيوية
ديبلوماســـية تضعف مصداقيته الإيديولوجية والسياسية أمام معارضته. ماً
ســـهّل تماثلً الرأي العام مع خط مقاومة "إسلامية" جعلها رمزيةً أسامة بن
دن، أحد أبنائها المهاجرين نحو الشمال السعودي.

رد الفعـــل الإســـلامي إذاً على " اضطراب" عملية "تغريب" تُعدُّ تهديدًا
لانـــتماء الثقافي والسياسي الإسلامي، كان "مستوردًا" نوعـــاً ما إلى شبه
لجزيـــرة وهي تخرج تدريجياً من وضعها المحميّ جزئيـــاً من الضغوط الغربية
باشـــرة. وأعـــادت العولمة السياسية نوعـــاً ما ضبط توقيت التاريخ بأن
سدّرت إليها الديناميكيات الارتكاسية التي نجت منها لفترةٍ من الزمن. إذن،

رغم الأسباب الثقافية) الأقل وضوحـــًا بسبب عدم وجود "إزالة استعمارية للإسلام"، فقد تغذّت التعبئة الإسلامية في شبه الجزيرة بإدراك "شامل" أكثر فأكثر، على صعيد العالم الإسلامي، للحقيقة وللأثر الحاسم، الثقافي وكذلك الاقتصادي والسياسي، للهيمنة الغربية. على طول عولمة التمثيل هذه، تبعت مخـــيّلة اليمنـــيين والســـعوديين السياسية بسرعةٍ التعبئات الكبيرة والتوترات الإيديولوجية الإقليمية والعالمية.

5/ 3) الإخوان المسلمون في المرآة اليمنية

مســـارات الإســـلام السياسي في اليمن لا تعطينا تفسيرات جديدةً حتى عـــندما تُدخَـــل في الجـــذع المشترك للإشكالية الهويّاتية. في الواقع كانت ديناميكـــية إعادة الأسلمة التي حملها الإخوان المسلمون خصوصـــًا، مجتمعةً فيها بشكلٍ وثيق مع ديناميكية التحديث، ضمن السياق الخاص جدًا لمجتمعٍ لم يكـــن . . مـــتروع الإسلام. أي: لدى قدوم أشكال جديدة من التنظيم السياسي (وفي الدرجة الأولى، تبنّي دستورٍ)، ولكن أيضـــًا من تجاوز الحواجز الـــتي أقامتها الانتماءات الأولية الملازمة للتراتبية الاجتماعية أو الانشقاقات الطائفية.

في الواقـــع كـــان الإخوان المسلمون في اليمن، بتحريضٍ مباشرٍ من حسن البـــنّا، المحـــركين الفعّالين (النشيطين) لإدخال الدستورية في الفكر الإسلامي، وبالـــتالي لتحديـــث هذا الفكر[14]. لكن الدرس اليمني، على هذا الصعيد، لا يتوقف عند ذلك. عندما أرادوا، عام (1948 م)، إدخال المرجعية الدستورية في النســـيج المؤسّســـي والمذهبي للإمامة، رفض المجتمع السياسي التقليدي ممثلي المـــنظمة المصـــرية وحلفاءهم اليمنيين "كغرباء" غير مقبولين، كما حصل مع الشباب الأتراك، مع أنهم "مسلمون" هم أيضـــًا، لأسبابٍ مختلفةٍ ولكن مشابهةٍ بعض الشيء.

يمكـــن استخلاص خلاصة ثلاثية من هذا الفصل. التأكيد أولاً أن الإخوان المســـلمين المصريين، "الآباء المؤسّسين" للإسلامية المعاصرة، لم ينكروا الإرث المحدِّث للإصلاحيين الذين سبقوهم وألهموهم، ولم يكونوا في قطيعة معهم أو في ارتـــداد عـــنهم كما كتب عديد من الذين يشنّعون عليهم حديثـــًا، رغم الـــتحذيرات المعطاة قبلاً من مثل هذه التبسيطات[15]. إن موقف الطبقة المثقفة المحدِّثـــة اليمنية من مبعوثي حسن البنّا لهو شديد المغزى من وجهة النظر هذه: بـــين محمـــد عبده وعبد الرحمن الكواكبي[16] وحسن البنّا لم يدرك اليمنيون الأحرار أيـــًا من هذه الحدود التي يَعتقد اليوم الذين يدافعون عن فكرة تعارضٍ راديكاليٍ بين فكرهم وفكر سابقيهم الإصلاحيين أن بإمكانهم رسمها.

الإخـــوان المســـلمون، عـــندما كان فكرهم، كما في مصر، مسبوقـــًا بدخول التحديث السياسي، بذلوا جهدًا في "أسلمته" وإعادة إدخال المرجعية الإســـلامية في عالم الدستورية الحديثة، ما دعا بعض المراقبين، الذين يخلطون بـــين الشكل والأساس، إلى التفكير بأنهم كانوا صنّاع رفض هذا التحديث. وتعطـــي الأرضـــية اليمنية دليلاً ساطعـــًا على أن التاريخ هو أكثر تعقيدًا بشـــكلٍ خاصٍ: عندما وجد نفس هؤلاء الإخوان المسلمين المصريين، لدى خـــروجهم من المواجهة مع التحديث السياسي، أنفسهم في اليمن إزاء نظامٍ سياســـيٍ خالٍ من أي تحديثٍ، صاروا أصحاب منح الشرعية لهذا التحديث وليس رفضه.

هـــذا الـــدرس الـــيمني هو الذي أوضحه الإسلامي محمد قحطان، أحد مسؤولي حزب الإصلاح، عند تعيين المسار التاريخي للتحديث في اليمن، يلفت الـــنظر إلى أن: أتـــباع حسن البنّا في كل مكانٍ في العالم العربي حاولوا إعادة تأكـــيد وجود الإسلام في الدساتير، بينما ساهموا في اليمن، على العكس من ذلك، في إدخال الدستور في الإسلام[17]. وفي الحالتين، كان لموقفهم البعيد عن التقليدية، تأثيرًا موطّدًا للدستورية كشكلٍ محدَّثٍ من أشكال السياسة.

لا شك في أن الاستنتاج الثاني المنهجي هو أكثر أهميةً أيضـــًا. لا يُختزل الخطاب الديني بالضرورة إلى "التقليد" أو إلى الأشكال داخلية المنشأ للثقافة الموروثـــة: يمكـــن أن يكون وسيلة نقل كل أشكال الديناميكيات، بما فيها ديناميكيات القطيعة المحدِّثة، أو حتى الثورية. وتميل النظرة الغربية بانتظامٍ إلى تجاهل البعد السياسي والمبالغة في تقدير البعد الديني في فكر الإخوان المسلمين خصوصـــًا، وفي التعبئة الإسلامية عمومـــًا. وعدت شرائح كاملةٌ من المجتمع الـــيمني التقليدي أن هذا الفكر، على العكس، يهدف إلى "إدخال السياسي ضمن الديني وعلى حسابه". وبالتالي رفضته كما هو.

وهكـــذا لم يجد الإمام يحيى قبل عام (1948 م) أي صعوبة في الحطّ من شـــأن خطـــاب الإخـــوان المســـلمين وجعل كتّابه يبدون وكأنهم يريدون "ختصـــار" القرآن(وبالتالي، بتره). وبرأي الغربيين، ظلّ الإخوان المسلمون (حتى اليوم) غير شرعيين كونهم يؤكّدون من جديد مكان المرجع الديني في الســـاحة السياســـية ويسيئون بذلك لاستقلال السياسي؛ وبالعكس، فبرأي يمنـــيّين (1948 م)، المعارضين لإصلاحات "الأحرار" المحدِّثة، هؤلاء الإخوان نفســـهم، مهمـــا كانوا مسلمين، بدوا، ومعهم إصلاحهم الدستوري، غير شـــرعيين بسبب أن تأكيدهم الاستقلال السياسي تمّ على حساب مركزية المرجع الديني. وحصل نفس الشيء عام (1962 م)، عندما لم ينجح الانقلاب العسكري، المجرّد من الدعم الشعبي، إلا بفضل الدعم المكثّف لمصر الناصرية.

كان إذن فكر الإخوان، "الديني" جدًا، مُسقَطـــًا مرتين من قِبَل جزءٍ من النسيج الاجتماعي والسياسي لليمن . . كناقلٍ للقطيعة المحدِّثة[18]. الاستنتاج الثالث، مهما كانت الفرضية التي يؤكدها واضحةً، هو الرسالة التي يؤكّدها الفشـــل المـــزدوج للـــثورة اليمنية للإصلاحيين أو حتى للسياسيين من كل الاتجاهات. أفضل القضايا، إذا اعتمدت على تواصلٍ سيء، يمكن أن تؤدي إلى رفـــضٍ "لاعقلاني" من الذين يُفترَض أن يستفيدوا منها. والدرس الذي

تكـــرر في الإخفـــاقين المتعاقبين للثورتين اليمنيتين عامي (1948 و1962 م) واضـــحٌ: عـــندما تنقطع اللغة السياسية عن المحيط الرمزي للثقافة البدهيّة، تتعرض قاطرة التحديث إلى خطر الانفصال عن عربات المجتمع الذي ترغب في تغييره. وهذه هي الفرضية التي أخذها على عاتقه ثانيةً محمد الزبيري، أحد مؤسسي الأحرار، الذي تقع خبرته في لبّ "التظاهر" اليمني.

في عام (1962 م)، إن الأحرار الذين هُزِموا أول مرة عندما أرادوا إصلاح الإمامة عام (1948 م)، خافوا من أن يُهزَموا من جديد لكثرة ما بذلوا جهدًا في احـــتواء الثورة الملكية المضادّة، المرسّخة بقوة في النسيج الريفي. ولاحظ الـــزبيري، الذي كان وقتها مهمّشاً جزئياً بسبب قربه من الإخوان المسلمين حـــتمـــاً، أن المحدِّثين الإسلاميين اليمنيين أخفقوا مرةً أخرى في تعبئة سكان الـــريف ضـــد ملَكية يتّفق الجميع مع ذلك على طابعها الاستبدادي. ورغم الدعـــم العسكري الأساس لحلفائهم المصريين، وربما بسببه، فإن الجمهورية، التي يظن عددٌ كبيرٌ من سكان الريف أنها ليست سوى "زوجة ناصر"، كان علـــيها أن تواجه نفورًا متعاظمـــاً من القبائل (أي: جوهر المجتمع الريفي)، وشـــهد (الأحـــرار) حدوث فشلٍ جديدٍ سياسيٍ وعسكريٍ جارحٍ. عندها يتساءل الثوريّ بخيبة أملٍ: لماذا أخفقت الثورتان اليمنيتان على التوالي؟. كان الجـــواب واضحـــاً: إنّ "المُحَدِّثين"، وبسبب ابتعادهم عن أكثر صور اللغة الدينية بداهةً، يدفعون الآن بعزلتهم ثمن عدم احترامهم قاعدةً عامةً من قواعد التعبئة السياسية.

وعـــام (1964 م)، عـــندما رأى الزبيري قواعد نظام علي عبد الله صالح الجمهوري تتفكك بشكلٍ خطيرٍ استقال من منصبه الوزاري وانطلق، يصحبه بعض المقرّبين (ومنهم عبد المجيد زنداني، الذي سيصبح قائد حزب الإصلاح للإخـــوان المسلمين)، إلى لقاء القبائل القوية في محيط صنعاء. وكي لا يكرّر أخطـــاء التواصل الماضية، قرّر هذه المرّة أن البرنامج السياسي الإيديولوجي

للمصـــالحة بـــين القبائل و"المحدِّثين" الجمهوريين من جهة، والمجتمع الريفي والنخـــبة المدنية، سيدعى . . (حزب الله)، لا أكثر ولا أقلّ[19]. لقد أراد، متســـلّحـــاً بخـــبرات هزيمـــته المزدوجة، أن يستدعي مصادر الثقافة الأكثر تقليديةً لدى أهل القبائل ويمتنع عن هذا المختصر التحديثي الذي أثارهم ضد جيل الإصلاحيين الأول. وقد أثبت انضمام القبائل التدريجي إليه صحة رأيه.

أكثر من أي وقتٍ مضى، وقبل أن يكون إلهيـــاً، كانت الشريعة عندئذٍ، في اليمن كما في كل مكانٍ آخر، "داخلية المنشأ".

6) الإخوان والسلفيون، بين التحديث والحَرفيّة، مع راديكالية أو من دونها

في العـــالم الإسلامي، حتى الذين يبدون بعض التفهّم تجاه غضب أنصار العمـــل المســلّح ويستطيعون عند الحاجة أن يكفلوا اللجوء إلى السلاح، لا يـــأخذون على عاتقهم التبسيطية التصنيفية لموضوعة أسامة بن لادن أو أيمن الظواهري اللاهوتية عن الحرب. إن الشعور المعادي للغرب إجمالاً، والمعادي لأمـــريكا وإسرائيل بصورة خاصة، منتشرٌ بالتأكيد بشكلٍ واسعٍ في التيارات الإســـلامية المعاصرة. لكنّ الإرجاع إلى الأسباب الطائفية والشخصية الذي يســـتخدمه خطاب القاعدة في تحليل أسباب الردّ الإسلامي وشرعيته وأنماط تعبيره لا يوجد بالضرورة لدى الجميع.

عـــلى هذا الصعيد، لا يمثل أتباع القاعدة إذن في الواقع سوى جزء، بين ســـائر فاعلي ديناميكية فكرية وسياسية، ويمكن تأكيد عزلتهم، ولو النسبية: إنهم ليسوا سوى إحدى مكوّنات ساحةٍ إسلاميةٍ متنوّعةٍ وفي تطوّرٍ مستمرٌ.

مــن حلفــاء ابــن لادن الأفغان، الطالبان المخلوعين، ولكن الذين ليسوا بالضــرورة من دون شعبية في كل المناطق الريفية التي ساسوها[1]، وحتى إلى رئــيس الــوزراء التركي إردوغان، والزعيم المغربي لحزب العدالة والتنمية، أو رئيس مجلس النواب اليمني، مرورًا بالمقاتلين اللبنانيين لحزب الله الشيعي بقيادة حسن نصر الله[2]، وحركة فتحي يكن[3] السنّية، أو حزب التحرير الإسلامي (الذي أسسه تقيّ الدين النبهاني في عام (1952 م) في الأردن، لإعادة الخلافة)، تُنــتج ديناميكــية إعادة الأسلمة في الساحة السياسية تيارات ذات اختلافات إيديولوجــية مؤكّدة: يلجأ أتباعها اليوم على كلّ حال إلى كُل أنواع العمل السياســي الكلاسيكي، وتساهم أغلبيتهم الساحقة مساهمة فعّالة في عمليات تحديث وتطوير مجتمعاتهم، وبصورة أوسع، العالم المحيط بهم.

ولكــي لا نخاطــر بالوقوع في الاختزالية التي نبذل جهدًا لإدانتها، من الواضح أننا هنا لا نقدّمهم بكل تنوّعهم. فكل وضع قومي يتطلّب في الواقع دراسةً أحاديةً منطقيةً. اكثر ما نطمح إليه هو أن نذكّر بإلحاح بالخطر الذي يكمــن حــين نترك تعبيرًا، راديكاليــًا سياسيــًا ولكن أيضــًا في قطيعة أصــولية مع ديناميكية التحديث السياسي، يصادر كامل رؤية ديناميكية لا تُختَزل به البتة.

6 / 1) الإخوان المسلمون وإعادة تأهيل التحديث "داخلية المنشأ"

التــيارات الــتي تأثرت عند إنشائها بالفكر المؤسس للإخوان المسلمين، سواءً أكانت مرتبطة عضويــًا أم لا، بالمركز المصري وتقرّ بهذا التأثير أو لا تقــر بــه، يمكن اليوم عدّها الأكثر نفوذاً تقريباً في القسم الأكبر من العالم الإســلامي الســنّي[4]. وتــبقى المواضيع الكبيرة المؤسِّسة لفكر حسن البنّا المواضيع الراهنة في كل مكان، حتى وإن كان منطق التحديث والتأميم يخترق

العالم الإسلامي. وتميل التوترات الملازمة للتأكيد الفكري والسياسي للمسلمين الذين يعيشون في البلدان الغربية ذات التقاليد المسيحية في الحقيقة إلى أن تطرح ثانيةً للبحث، أو تجعل سيطرة هذه النواة المصرية المؤسِّسة أو حتى مركزيتها السياسية والمذهبية نسبيةً، في كل مكانٍ تقريباً.

مع ذلك، يبقى هذا التيار "الإخواني"، بالمعنى الواسع للكلمة، في معظم البلاد التي له فيها وجودٌ شرعيٌّ، قالب المعارضة الإسلامية النيابية. تشهد صناديق الاقتراع على هذه المركزية حيث إن متحدّيه الإسلامي الرئيس، التيار السلفي، لا يحاول عموماً حتى إن ينافسه عليها. كما يشهد على ذلك أن كل الأنظمة التي تخشى كثيرًا حكم صناديق الاقتراع تفضّل، بصورةٍ لها دلالتها، إقصاء الإخوان عن المشهد الانتخابي (المغرب وتونس ومصر وسورية). إلا أنهم حاضرون فيه غالباً، حتى وإن كان ذلك بهويات مستعارةٍ (المغرب، ومصر، واليمن، والكويت، والجزائر[5])، كما أُشركوا، بدرجاتٍ مختلفة، في ممارسة السلطة في عدة بلدان (في اليمن، والأردن، وخارجَ العالم العربي، في تركيا). وبقبولهم قواعد النظام البرلماني، أجروا قطيعةً مع القراءة الحَرفية للفكر السياسي الإسلامي التقليدي الذي كانوا بذلك الصنّاع الأساسين لتحديثه الداخلي المنشأ في العالم الإسلامي. في الجوهر، اصطفوا بوضوحٍ في الواقع في معسكر الذين يقبلون مبدأ ومتطلبات عَلمنة السياسي واستقلاله.

لم يكن دفاعهم ولا دفاعات محاميهم هي التي أظهرت ذلك، ولكن عنف القطيعة التي أظهرها معهم سيّد قطب وأتباعه، والتي تجلّت خصوصاً في حدّة هجوم أيمن الظواهري على برنامج عمل أتباع حسن البنّا منذ إنشائهم عام (1928 م). هذا الاتهام يوجّهه ذاك الذي أصبح الرجل الثاني في القاعدة، في كتابه ‹الحصاد المرّ، ستون عاماً من الإخوان المسلمين›[6]، الذي نُشر عام (1988 م). هناك عدّة أساليب لاختيار نصوص منظّري القاعدة وقراءتها

علـــى وجـــه التحديد وجعلها تتحدّث عن نفسها. مع ذلك، تكمن أهمّية ‹الحصاد المرّ› الخفيّة والجوهرية في أنه يسمح بقياس حجم القطيعة المحدِّثة التي قـــام بهـــا الإخـــوان بالعلاقة مع القراءة الحَرفية للعقيدة الإسلامية لمؤسسي القاعدة، "القطبيين"، المستندين إلى رفضهم اللامشروط للإسهامات التشريعية والدســـتورية للحداثة الغربية. من منظور الظواهري، كما من منظور سيد قطـــب في زمـــنه، فـــإن مصر استأصلت من البلاد بفظاظة سيادة المرجعية الإســـلامية عـــندما استوردت المرجعيات الدستورية والتشريعية الأوروبية. وهـــذه التبعية لعالم الغرب الرمزي والقانوني هي برأيه مصدر كل مشاكل البلاد الاجتماعية والسياسية.

تُظهِر مخيّلة الظواهري هنا بجلاءٍ استمرار الإشكالية الارتكاسية بين الأولى والثانية من زمنيّات الإسلام السياسي الثلاث. وليضع إطارًا لانتقاده "علمنة" الإخـــوان المسلمين يقول منددًا: بعد أن اختلس البريطانيون مصر التي كانوا يحـــتلونها مـــنذ عام (1882 م) من الإمبراطورية العثمانية، دفعوا طبقة سكان البلاد الأصليين المصريين التي كانت قد صنعتها إلى تبنّي دستورٍ يضع أسس العلمانـــية. كـــان ذلك، في عام (1923 م)، أول دستورٍ مصريٍ وحتى أول دستورٍ لبلدٍ عربيٍ، يُعتَبَر اليوم قالب كل الدساتير المصرية واللاحقة وكذلك كـــل الدساتير العربية التي اقتبست عنه فيما بعد. وعام (1883 م)، أي: بعد بدايـــة الاحـــتلال البريطاني بعامٍ، تمّ إصدار «قوانين مشتقّة في الجوهر عن القوانـــين الفرنســـية، مخصصة للمحاكم المصرية، مكان أحكام [العرف أو] القانون الإسلامي، [...] التي ظلّ يطبَّق منها فقط بعض المواد المتعلّقة بقانون الأسرة أو ما يسمى: قانون الأحوال الشخصية».

وكـــي يدعـــم لائحته، يسرد الظواهري مطوّلاً بنود دستور (1923 م) والآراء المعاكسة لها في دستور عام (1971 م). كانت المرجعية الإسلامية قد أُقصِـــيَت فيها لصالح هذا "القانون الإيجابي" أو هذا "القانون"، الذي كانت

أولى مواصفاته، برأيه، كونه دخيلاً على النظام الرمزي الإسلامي. هناك حيث هدفُ المشَرِّع، كلما رجع إلى "القانون"، هو الدلالة على تراجع الكيفي، لا تريد مخيلة الظواهري بالتالي أن ترى سوى تراجعاً للنظام الرمزي الإسلامي وإسقاطاً له: تطوّر "القانون" يعني: "إقصاء الشريعة" وتزايد هيمنة "قانون الكفار". ويدين هكذا قائلاً: تجرؤ المادة السادسة من الدستور على أن تنصّ على ما يلي: لا توجد جرائم ولا عقوباتٌ من دون قانون. وهذا يُظهر برأيه أن الجرائم والعقوبات وقعت في جعبة "القانون" الأجنبي وأفلتت بذلك من التأثير الناظم للقانون الشرعي الوحيد، القانون الإسلامي.

وتتبع لائحة سوء التفاهم مسار كامل الصرح الدستوري: ألا ينصّ الدستور على أن قرارات السلطات القضائية تطبَّق "بموجب القانون"؟. ألم تؤخذ هذه النصوص ثانيةً في دستور عام (1971 م)؟. ألا تنصّ المادة (123) من دستور عام (1923 م) على أن «القضاة مستقلّون ولا يتبعون لأي سلطة أخرى سوى سلطة القانون»؟. يتّضح "سوء التفاهم" كذلك على صعيد السيادة التي يقول النظام الجديد (أو يدّعي) أنها "شعبية". يُعهَد بالسلطة التشريعية في دستور عام (1923 م)، كما في دستور عام (1971 م)، إلى أيدي مصادر "بشرية": السيادة للشعب، وله وحده، وهو مصدر كل السلطات. ويبرهن قائلاً: إذن كل هذه المواد تعطي سلطة التشريع إلى أشخاصٍ بشرين. وهذا الانتهاك للألوهية السامية بالإشراك، أي: مشاطرة الإنسان الألوهية، هو في نظر الظواهري لبّ "الديموقراطية"، التي يدينها قطعاً، لأنه «لا يملك أحدٌ سوى الله سلطة التشريع لمخلوق». ويستخلص قائلاً: غير أنه، على أساس هذه الدساتير حكم على التوالي الملك فؤاد حتى عام (1936 م)، ثم الملك فاروق (1936–1952 م)، وجمال عبد الناصر (1954–1970 م)، وأنور السادات (1970– 1981 م)، ثم حسني مبارك.

على الصعد الأخرى، ومنها بلوغ المرأة المجال العام المهني والسياسي، تخطّى الإخوان المسلمون أيضاً، بصعوبة[7]، عددًا من المراحل الرمزية الكبرى التي تظلّ موضع حصارٍ في أجزاء أخرى من الساحة الإسلامية.

6/ 2) الأصوات الداعية إلى الإسراع في التحديث

وهكذا تتألّف إحدى التصنيفات الممكنة من تحديد موضع المكوّنات المختلفة للتيار الإسلامي على جدول الحداثة الاجتماعية والسياسية، المحدّدة مسبقاً ضمن نواتها التي تُعدّ كونيةً[8]. إنّ الإيقاع النسبي الذي سار عليه كل تيّار وهو يعيد الكتابة "بألوان الثقافة الإسلامية الداخلية المنشأ" أو "يعيد ثقافياً انتحال" منتوجات التحديث الأساس الذي جرى خلال القرن التاسع عشر في المجالات التي صادف أن الغرب سبق فيها المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية ، يُظهِر، لدى كل جهات الإخوان، اتجاهين متنافسين يميلان إما إلى لجم إيقاع إعادة التأهيل داخلية المنشأ هذه أو تسريعه، وإن كانت اصطفائيةً، "للحداثة المستوردة".

وتتميز التفرّعات الإسلامية "للأرومة الإخوانية" عن ذلك فيما يخص حجم إيقاع التحديثات الاجتماعية والسياسية القائمة حتى هذا اليوم. برأي البعض، كانت هذه التحديثات (التي تعطي مثالاً جيدًا عنها مواقف الشيخ القرضاوي على قناة الجزيرة القطرية[9]) وتعد غير مقبولةٍ في مبادئها، وعلى كل حالٍ سريعةً في إيقاعها أكثر مما ينبغي بكثير. برأي آخرين، الذين يبدو ترسّخهم الاجتماعي مع ذلك أقل أهميةً بصورةٍ ذات دلالةٍ، فهي تبدو، على العكس، غير كافية أو غير مكتملة.

اعتبارًا من التسعينيات[10] قامَ هؤلاء الناشطون الأخيرون، أنصار تحديث متسارعٍ، بالتنصل مما يعدونه شكلاً من تحجّر الإخوان. وهم ينددون عمومًا بالصعوبة التي يلقاها أتباع حسن البنّا، على غرار مجلس السوفييت

الأعـــلى في الاتحاد السوفييتي في عصره الذهبي، في تجديد أعضاء قيادتهم، ما يـــؤدي إلى توتـــر بين الأجيال داخل حركتهم نفسها. وبذلك يجرّد حزب العمل، ثم حزب الوسط (الذي حرص على ضم مسيحيين أقباط) وبعد الآن عـــدة فـــروعٍ مستقلة في مصر، الإخوان "التاريخيين" من احتكار المعارضة "الإسلامية " لحسني مبارك الذي يصعب طرده، وكذلك من احتكار تحديث المرجعـــية الدينـــية "داخـــلي المنشأ"[11]. وعلى طول خط يفصل الأجيال، جزئيـــاً على الأقل، يعيد الإصلاحيون (مثل فريق موقع الإنترنت إسلام أون لايـــن/ islamonline) طـــرح موضوع الأقفال التي يرون أنها لا تزال تعرقل تحديـــث تركة حسن البنّا: تتناول الانتقادات غالبـــاً ميل الحرس القديم إلى الإنغـــلاق الأصـــولي، وثقافة السرّية التي ورثها عن سنوات القمع والعمل الســـرّي السوداء، ونوعـــاً من صعوبة التواصل مع تيارات إسلامية أخرى، وحتى لمسةً . . من "المركزية المصرية". . إلخ.

ومـــن جهـــتهم تبنّى دعاةٌ إعلاميون، يُعتبَر عمرو خالد أحد رموزهم في مصـــر، أسلوب تعبئة إعلامية وتَقَويّة في الوقت نفسه، وغير منخرطة في الحقل السياســـي، وذرائعية بصورةٍ خاصةٍ في علاقتها باستبدادية النظام[12]. هل يعلن بذلك هؤلاء "الدعاةُ الموجِّهونَ"، ذوو الأسلوب القريب من أسلوب الإنجيليين الأميركـــيين، "عدم تسييس" الإسلام السياسي، الذي يكون بذلك "تجاوزه" عـــلى جـــدول الأعمال مرةً أخرى، كما هي الإشكالية الهويّاتية للإسلامية؟. يـــبدو هذا قليل الاحتمال. إنّ سيطرة النظام المستمرة على الساحة الاجتماعية والسياسية في حالة مصر (وغيرها أيضـــاً) هو معيارٌ يحدّ حتمـــاً بشكلٍ كبيرٍ من مدى "عدم التسييس" الظاهر هذا لبعض أجزاء التعبئة الإسلامية.

وخـــارج "مصر الأم"، آثرت كل التيارات، المستوحاة أو غير المستوحاة مباشـــرةً من التيار المصري، نوعـــاً من استقلال الفكر والعمل في الممارسة. في المغـــرب، تشـــكّل نادية ياسين، ابنة مؤسس (جمعية العدل والإحسان)

المغربية، مثالاً جيدًا على هذا التحديث الفعّال لفكرٍ لم "يخضع" أبدًا للإخوان، إنما تأثّر بتركتهم في البداية[13]. و(حزب العدالة والتنمية) المغربي، الذي اختار التوافق مع متطلبات النظام، يفتش في المملكة، التي أعطتها اعتداءات الدار البيضاء عام (2003 م) مسوغًا للعودة من جديد إلى عادتها القمعية القديمة، عن إمكانيات المعارضة الشرعية وحدودها. في المملكة السعودية، حيث ساهم تيار الإخوان بشكلٍ واسعٍ في تحديث تركة الوهابية، تتابع حركةٌ ليبراليةٌ، هي تجمّعٌ لبعض المثقفين الشيعيين والسنّيين، قراءةً نقديةً لتركة الوهّابية باحثة هي أيضًا عن إمكانيات الإصلاح "السياسي"، أو على الأقل، غير المعارِض[14]. والعمل الإصلاحي الذي قام به راشد الغنّوشي، زعيم (حركة النهضة) التونسية المنفي في لندن والمعارض العنيد لزين العابدين بن علي، هو أكثر طموحًا في العديد من النقاط من عمل علماء الأزهر. وقد كان بصورة خاصة أحد أوائل الزعماء الدينيين الذين تنصلوا من الإدانة المسلّم بها للردّة. عدا عن ذلك تلعب التيارات الإصلاحية المُمأسَسَة قليلاً أو كثيرًا، والموجودة في أوربة أو الولايات المتحدة، دورًا متعاظمًا في تطوير تركة حسن البنّا[15]. وهكذا وفي مقدمة هذه الحركية الإصلاحية، تجرّأ السويسري طارق رمضان على اقتراح مهلة عامة، في مجمل العالم الإسلامي، بخصوص تطبيق العقوبات الجزائية القرآنية[16].

6 / 3) أشكال "المرجعية" السلفية

باستثناء التيارات التَقَويّة (piétiste) القديمة (جماعة التبليغ/ Tablighi jamaat) فإن البديل الرئيس للتيار الإخواني في الطرف الآخر من الطيف هو التيار السلفي، الذي يمكن ربط منظّري القاعدة به من بعض النواحي. ويختلف تاريخ الحراك السلفي من حدود قومية إلى أخرى، وفي الواقع لا تزال المفاهيم التي تسمح بكتابته غير متوفرةٍ حتمًا كلها. أتى السلفيون

أحيانـــاً من انشقاق واضحٍ في الأرومة الإخوانية، مثل سلالة سيد قطب في مصر. واستطاعوا، كما في المملكة السعودية، امتلاك قاعدة متقدّمة على هذا التيار مع الخضوع لتأثيره. لا شك في أنّ أحد الأخطار الرئيسة المنهجية هي أن تتمّ دراستهم بنفس الإلتباس الذي يقوم به الرأي العام حتى هذا اليوم تجاه ظاهرة الإسلام السياسي بأكملها.

خلف جموده المعلن، فإن التيار السلفي، في الواقع متنوعٌ، و"حيويٌ" بالقدر نفسه. لقد ذكّر باسكال مينوريه (Pascal Ménoret) بما يتضمنه تشبيهه الجامد "بالوهّابـــية" من اختزالٍ، بإظهار التاريخانية الخاصة بالإرجاع إلى إيديولوجية مؤسس المملكة السعودية وتعدّد استعمالاتها اليوم[17]. مع ذلك، إذا كان علينا إيجاد قاسمٍ مشتركٍ لهذا الجزء من المشهد الإسلامي، فإن ذلك يتم باتّباع الحد الفاصـــل الـــذي تنمّيه الغالبية العظمى من أعضائه تجاه الإخوان المسلمين. إن الدراســـة التي ذكرناها سابقـــاً عن مسيرة اليمني مقبل، حتى لو لم نستطع أن نجعلـــه يمـــثّل كل السلفية، وآخذين في الاعتبار خصوصـــاً متغيّراتٍ خاصةً بالسياق السعودي، اليمني، تسمح بتأكيد سماته المذهبية الأساس[18].

ويشـــترك السلفيون باعتبار محصّلة التنازلات التي قام بها الإخوان المسلمون للّيبرالية السياسية والتحديث الاجتماعي، إساءاتٍ غير مقبولة للمرجعية القرآنية وســـنّة نـــبيّ الإســـلام. حتى وإن لم يكن أيّ تعبيرٍ تطرّفيٍ للانتماء الديني (لا التبليغـــيين/ Tablighi jamaat) الذين ظهروا في الهند في العشرينات، ولا حزب الـــتحرير الإســـلامي الذي تأسس عام (1952 م) في الأردن) يبدو حسنـــاً بنظرهم، فإن الإخوان المسلمين هم الذين يشكّلون، على صعيد القرن المنصرم، المقـــابل الرئيس لتأكيدهم المذهبي، كما يشهد بذلك مقبل: لم تُدْعَ أهل السنّة إلا لأنـــنا رأينا أن الإخوان المسلمين تبعوا البدعة وكذلك جماعة التبليغ. [...] أهـــل الســـنّة، هم الذين اقتدوا بالنبيّ، في أقواله وخياراته وأفعاله. عندما أخذ علينا الإخوان ذلك وشرعوا يبدون وكأنهم ينتمون إلى عالمٍ مختلفٍ، أصبح كل

مـــن لم يتبعهم موضع عداوتهم. وعندما تراجعت سمعتهم ضمن المجتمع اليمني، وأدرك العديد من الناس أن دعوتهم أصبحت ماديّةً في حين كان كل شخصٍ يظن أن كل من يدعو إلى الله ينتمي إلى الإخوان المسلمين، قرّرنا، مع خشيتنا أن نزيد الوضع سوءاً بتعدّد الفرق، أن نختار اسمـــاً ليميّزنا[19].

إلا أن هـــذا "المذهب" السلفي ليس متجانســـاً، وليس ساكنـــاً كذلك، خاصـــةً عـــلى الصعيد الأساس للمشاركة في السلطة السياسية ومعايير تقويم الأنظمـــة. حتى وإن كانت عدة تيارات سلفية في جزيرة العرب ترفض المبدأ الديموقـــراطي في جوهـــره فهي تنتخبُ وتقدمُ مرشّحين (وخصوصـــاً خلال الانتخابات التشريعية اليمنية عام (2003 م)، وخلال الانتخابات البلدية الأولى في المملكـــة الســـعودية عـــام (2005 م)). هذا الابتعاد عن حَرفية المؤسسين المذهبية (الذين كانوا يرفضون تصوير البشر وبالتالي التلفاز، والعلوم التجريبية .إلخ) يقـــرّبها بشكلٍ واضحٍ من المواقف التي اتّخذها الإخوان المسلمون منذ فترةٍ طويلة. وهذه هي حال أتباع منشقٌّ سوري من الإخوان المسلمين، محمد بـــن نـــايف زيـــن العابدين سرور[20]، وأتباعُ عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مصـــريٌّ اســـتقرّ في سورية[21]. في الواقع توجد جسورٌ فرديةٌ بشكلٍ طبيعيٍ، ولاســـيما أن حـــراك الإخـــوان المســـلمين احتفظ هو نفسه بمكوّنٍ أو اتجاه "ســـلفيٍ". وهـــو يتمثّل عمومـــاً في اليمن، في (حزب التجمّع والإصلاح)، بعـــبد المجيد زنداني. وعلى العكس، ينجم الشرخ الأساس في المعسكر السلفي الـــيمني، المتمـــثّل بانشقاق أبو حسن المغربي، عن ديناميكية "تحديثٍ" تميل إلى تقريبه من مواقف الإخوان المذهبية.

يمكن إذن للفرضيات المذكورة على أساس ملاحظة الساحة اليمنية حتمـــاً أن تعمّـــم في جـــزءٍ منها على الأقل على ساحاتٍ قومية أخرى للسلفية: رد الفعـــل المندّد بالتحديث الذي يقوده تيّار الإخوان والقطيعة معهم، المتفاوتة في الصـــراحة، والتراع تبعـــاً للمظاهر القومية، لا تمنع سيرورة تحديثٍ مشابهٍ من

متابعة سيرها، حتى لو كان ذلك بإيقاعٍ أخفّ، على طول معالم مشابهة، أهمها من دون شكٍّ منح المشاركة في الاستشارات الانتخابية شرعيةً.

4/6) "عودة" الصوفيين إلى السياسة؟

ليست التفرّعات "الحَرفية" و"المحدَثة" للأرومة التاريخية للإخوان المسلمين حتماً آخر لائحة "الساحة الإسلامية". في الواقع تبدو حدودها مع شكلٍ آخر من أشكال تظاهرات التديّن الإسلامي المفرط، أي: الصوفية، أقلّ جزماً مما يوحي به التقديم الكلاسيكي ثنائي التفرّع الذي يقابل الانتماءين.

تساهم الأخويات الصوفية تماماً في ديناميكية "إعادة الأسلمة" على الصعيدين التثقيفي والاجتماعي أولاً، ولكن، بشكل متزايد الوضوح، على الصعيد السياسي. عندما كانت هذه الأخويات تقاوم الاختراق الاستعماري، كانت هي التي تمثّل "الخطر الإسلامي" في نظر الغرب في تلك الحقبة[22]، وقد نسينا ذلك أحياناً. لم يعد دورها اليوم "سلبياً" بنفس المنهجية التي تحب النظرة الغربية أن تظنّها أحياناً. ومن دون أن نتبنّى مع ذلك مقولات الفكر السلفي، أو نستغني عن متطلباتها الرمزية، فهي ليست على الهامش في المطالبة بتطبيق القانون الإسلامي ولا تبقى بالضرورة سلبيةً إزاء مظاهر الهيمنة الأجنبية.

في الواقع ليس الالتزام السياسي المحلي ولا الكفاح المسلّح "الجهادي" بعيدين اليوم عن عالم الأخويات. في الباكستان، قامت حركة الأخوية الجديدة لطاهر القدري، عبر حزبٍ سياسيٍ (باكستان عوامي تحريك/ Pakistan Awami Tehreek)، بظهورٍ عابرٍ في الحلبة النيابية. ومنذ عدة سنوات، تنخرط أخويات في كشمير الباكستانية، وفي أفغانستان، وحديثاً في العراق، بشكلٍ سافرٍ، في تعبئات مسلّحة، مستأنفةً ممارسةً كانت شائعةً في القرن التاسع عشر. أعلن الأعضاء العراقيون في أخوية القادرية إنشاء سريّة عبد القادر

الجـــيلاني الجهاديـــة (باسم مؤسس الأخوية) في نيسان عام (2005 م). أجمل قـــدري، زعـــيم مجموعة من (الحزب الإسلامي الديوباندي/ parti déobandi islamiste)، تُدعى (جمعية علماء الإسلام)، القريبة من المجموعة الجهادية (جيش محمد) (المعروف هو أيضـــاً بقربه من القاعدة[23])، ظهر كصوفيٍّ مدرِّبٍ على الأخويـــة النقشبندية والقادرية معـــاً. ويعد نفسه زعيم أخويةٍ جديدةٍ متعددة القومـــيات أُنشئت تحت شعارٍ مبتكَرٍ (خُدّام الدين العالمية/ World khudam a-din). يمكـــن بالتالي للعديد من الجسور "الصوفية-الإسلامية"[24]، مهما تكن معقّدةً، أن تكون مُثبَتةً بين شكلين من أشكال التعبئة لم يكونا أبدًا متعارضين تمامـــاً، رغم خطاب ناشطي المعسكرين.

ويُظهِـــر وضع الاختلافات بالمنظور التاريخي سبب تلاشي بعضها اليوم. يمكـــن عد ظهور الصوفية البدئي وإعادة تأكيدها البعد الروحاني للدين رد فعـــلٍ عـــلى فـــرط تمسّك بعض المشايخ بالقوانين وحرفيتهم[25]. هاجمت الانتقادات الإصلاحية أو "الإسلامية " المتكررة (من عبد الوهّاب إلى سليليه السلفيين المعاصرين) فيما بعد هذا البعد الروحاني للقانون أقلّ من مهاجمتها الممارسات الأخوية لتقديس الوسطاء البشريين، الأحياء أو الأموات، مع الله، المســيئة لمـــبدأ الوحدانية الإلهية، أو بعض الأساليب المستخدمة للوصول إلى النشـــوة الصـــوفية. وعدا هذا النقد لبعض الطقوس الشعبية، نما التوتر بين الإسلاميين والصوفيين بسبب السلبية الظاهرة للأخويات في الساحة السياسية المحلـــية أو الإقليمية. غير أن هذه الوداعة الظاهرة تجاه السلطات الاستعمارية نجمـــت خصوصـــــاً عن "فعّالية" عنف هذه السلطات. كان هو، وليس "جوهـــر الروحانـــية الصوفية"، الذي حطّم قدرة المقاومة لدى الأخويّات، جـــاعلاً إياها غير قادرةٍ على تأكيد سيطرتها على الحركات الاستقلالية التي فقـــدت مكانهـــا في الساحة الدينية غالبـــاً منذ ذلك الحين لصالح التيارات الإصـــلاحية. هـــذه الهزيمة الاستعمارية، في المغرب بشكلٍ خاصٍ، ساهمت

بالتالي في إعطاء مصداقيةٍ لفكرة وجود تضادٌّ جذريٍ بين "الإسلام السياسي" وسلبية الصوفيين اللاسياسية.

ثم تمّت تنمية هذه المعارضة وتوظيفها وتنميطها من كل النشطاء، داخل العالم الإسلامي وخارجه، الذين كانوا يتمنّون إيجاد بديلٍ دينيٍّ لقوّة المعارضة الإسلامية. وهكذا شاركت أنظمةٌ استبداديةٌ، ونخبٌ "علمانيةٌ" عربيةٌ، ومراقبون غربيون من جميع الاتّجاهات، بما فيها الحقل الأكاديمي، وحتى هذا اليوم في ميلٍ موحّد لتقديم بديلٍ صوفيٍ مُطَمئنٍ للتهديد الإسلامي. حتى لو تطلّب الأمر المغالاةً في تقدير قدرته على التعبئة، أو أحياناً، القيام بقراءةٍ "سياسية" تبسيطية له. بالتأكيد إن خصوصيات الفرقتين، الإسلام السياسي والصوفية، تبقى مُدرَّكةً تماماً في الخطابات كما في الممارسات؛ وتبقى إدانة الإسلاميين لتقديس الوسطاء البشريين كاملةً. لكن اختلاف عدد من المؤلفين "الإسلاميين" في درجة إدانتهم للصوفيين، وكذلك التفرّعات المحدِّثة لدى الأخويات الصوفية الكبيرة وميلها إلى تجديد الاهتمام بالساحة السياسية تدعو إلى جعل المسافة التي تفصلها نسبيةً.

على كل حال، يدعو هذا الالتفاف خارج الساحة الإسلامية المحددة كلاسيكياً إلى عدم عد الراديكالية السياسية مرتبطةً بالضرورة بموقف النشطاء في هذا الجزء أو ذاك من الساحة الدينية، أو بمكان معيّنٍ على جدول التحديث الاجتماعي والسياسي. ليس من الضروري بالتأكيد أن يكون المرء سلفياً، ولا أن يكون من الإخوان المسلمين، مستنداً إلى انتمائه الديني لكي يقرّر أن يعارض بعض مظاهر فيضان الوجود الغربي في العالم الإسلامي.

إذن، لا تكون إعادة وضع ظاهرة ابن لادن "في مكانها"، كما يفعل عددٌ من الكتّاب وخاصةً المسلمين، بألا نرى من جبل الثلج العائد للمعارضة العالمية إلا قسمه الظاهر، مختزلين إياه إلى ظاهرةٍ محصورةٍ (وخصوصاً التيار السلفي) في المناطق التي لم تلقي عليها الحداثة السياسية بعدُ أشعة نورها. إن الخطر

المـــزدوج لهذا الوضع، الذي يشعر"المدافعون عن الإسلام" بالرغبة في الانسياق لــــه، يكمـــن في تصـــغير اتّساع الحرمان من التمثيل الذي يغذّي الراديكالية، والإيهـــام بأن مزيجـــاً من السياسة التثقيفية قد يكفي لإعادتها ضمن صفوف نظـــام الحداثـــة السياسية العالمي. بالتأكيد لا يمثل أتباع المجموعات الراديكالية ســـوى أقليةً صغيرةً في العالم الإسلامي، لكن عدد هؤلاء الذين يرفضون تجريم عمـــلهم كمـــا يفعـــل جـــورج بوش وطوني بلير هو أكثر من ذلك بكثير. وممارســـات مبتدعي "الحرب الشاملة على الإرهاب"، في نسختها الأميركية- العراقية أو الأوروبية، لا تسمح بجعله يتراجع، بل على العكس.

7) الراديكالية الإسلامية بين التعصّب الديني والعنف السياسي المعاكس

يستوحي أسامة بن لادن وزعماء إرهابيون إسلاميون آخرون من تقليد طويلٍ ذي صلة بعدم التسامح المفرط داخل أحد تياراتَ الإسلام (تقليدٌ أقلية)، منذ ابن تيمية على الأقل، مرورًا بمؤسسي الوهابية، والإخوان المسلمين، حتى سيد قطب.
(تقريرٌ رسميٌ للكونغرس الأميركي عن اعتداءات (11 أيلول 2001 م[1].

ستبقى أقوالنا حروفــاً ميتةً، مثل دمى الشمع، جامدةً بلا روحٍ. وحده الموت سيأتي ببعثنا ودخولنا عالم الأحياء.
(أغنيةٌ منسوبةٌ إلى محاربي القاعدة[2].

أمـــام الـــتهديد الـــذي تمثله تعبئةٌ إسلاميةٌ راديكاليةٌ تعلن أنها "معاديةٌ للغرب"، من الضروري أن نميّز بين البعدين، الأصولي والسياسي، المتداخلين

غالـبـاً بشـكلٍ وثيق. إذا لم تكن هذه التعبئة في الواقع سوى "أصولية"، فيجب التفكير فقطْ بجبهةٍ معارضة (كما في الماضي في مواجهة النازية). وإن كانت جزئيـاً، أو حتى بشكلٍ أساسٍ، سياسيةً، عندها ليست جبهة الرفض حتمـاً الحل الأكثر شرعيةً ولا الأكثر فعاليةً للإقلال من التهديد وإزاحته.

فرضية هذا الكتاب المركزية هي أنه، إذا أمعنّا النظر، نرى أنّ تمرّد القاعدة سياسـيٌ أكثر من كونه دينيـاً، و"الإسلامية الراديكالية" تخفي من الأصولية الدينية، والتعصب والتجهيل أقل بكثيرٍ مما تخفيه من الدفاع، الذي هو مشروعٌ أحـيانـاً، عن مصالح سياسية، أو اقتصادية، متداخلة بشكلٍ معقّد في تأكيد عـادي جـدّاً للهويّة. نريد أيضـاً إثباتً أن فكّ طلاسم آليات الراديكالية الإسـلامية لا يمكن قراءته بمعزلٍ عن مرآة سلوك المحيط الغربي، حيث تساهم مكوناتٌ أصوليةٌ مدانةٌ بنفس القدر بعددٍ لا بأس به من التعبئة السياسية.

1/7) أيّ راديكالية؟

كـلمة راديكالية متعدّدة المعاني. يمكن أن تعني: اللجوء إلى العنف أو إلى الكفـاح المسـلح لحل صراعات أو خلافات، بدل المفاوضات السياسية أو الصـفقات الديبلوماسـية. يمكـنها بعدئذ وصف التشنج الإيديولوجي أو "الأصـولي" لانكفاءٍ دفاعي ومتشبّث خلف حدود الانتماء الأصلي، القومي أو العـرقي أو الديني. تقود هذه الراديكالية أتباعها إلى تجريم خصومهم ليس بسـبب أفعـالهم، ولكـن فقط بسبب "كينونتهم"، وبالتالي إنكار وصول انـتماءات أخـرى عداهم إلى العامّ. وهم ينكرون بذلك وجود مخزون قيمٍ مشـتركةٍ يسمح بقيام تعايشٍ ومشاركة بين أصحاب الانتماءات المختلفة، وبالتالي، تجاوزها. تغذّي الراديكالية المتعصبة المواقف العنصرية، وتساعد في إعطـاء شـرعية لجرائم الكراهية في زمن السلم، والتطهير العرقي و"جرائم الحرب" في زمن الصراع.

وبمـــا أن أحد شروط التعايش مع الأنا المقابل هو أن تكون . . مختلفـــاً عنها، تقود الهويات الخاصّة إذن "المسلمين"، تمامـــاً كما تقود "الغربيين" إلى جوهـــرة انتماءهم (ثقافتهم، وقيمهم، وحضارتهم). وبالتالي يلحّ الرأي العام بصـــوت واحد، من داخل الانتماء الإسلامي ومن خارجه، على نبرة مجرِّمة للـــبعض، مثمِّنة للآخر، لتأكيد وجود صلة ملموسة بين "الكلام" و"الفعل" الإسلاميين، بين إسلامية النشطاء وسلوكهم في السياسة والمجتمع، مع المجازفة باتخاذ منحىً خطير.

ماذا يحدث في الواقع عندما يقرر ناشط سياسيٌ أن يعيد للمرجع الإسلامي مركزيـــته المفقودة؟. يمكن للأفضلية المعطاة فجأةً من المسلم "الآخر" "لمرجعه" (عـــلى حســـاب مرجعنا)، أن تغذّي انكفاءً أصوليـــاً مزدوجـــاً. في إحدى نهـــايتي طيف إعادة الأسلمة على الأقل، هناك أتباع حَرفية ضيقة، يوجد بينهم مـــن دون شـــك ممثلون لأعضاء التيار السلفي ومنظّري القاعدة، يستطيعون الخضوع لإغراء خبيث: رفضٌ من دون تمييز لشرائح كاملة من أكثر محتويات الإرث المحدِّث الغربي شمولية بحجة وحيدة هي أنه لم يتم التعبير عنها أصلاً من داخـــل الانـــتماء الإسلامي وبالأدوات الرمزية المأخوذة من هذه الثقافة. هذا العجز عن الخروج من الانتماء الأصلي الإسلامي يعبّر عن صعوبة تُشكِّل، من دون شـــك، العقبة الأساس أمام التحديث السياسي للعالم، أي: تأكيد قاسم مشترك إنساني قادر على التفوق على الانتماءات الثقافية والدينية.

غير وارد إذن إنكار، أو الإقلال من حجم كون انحراف الانكفاء الطائفي (وحـــده انتمائي الثقافي أو الديني يستطيع إنتاج "الحسن" و"الشامل) يشكل جـــزءاً من المشهد الإسلامي، أو بعض أجزائه. يبقى مع ذلك أن نوازن بين الامـــتداد النســـبي لهـــذا الانكفاء ومقدار خصوصيته "الإسلامية". غير أن الانحراف الأصولي يحتل في العالم الإسلامي مكانـــاً مشابهـــاً تمامـــاً للمكان الـــذي يحتله لدى الهويات الأخرى، بما فيها المسيحية أو "الغربية". ولا شيء

يســـمح بـــأي حالٍ أن نجعل منه فحوى أو الجوهر المفسر لديناميكية إعادة الأسلمة.

في الواقـــع، لـــيس أكثر الإسلاميين "حَرفيةً" الوحيدين المعرّضين لإغراء رفـــض كل مظاهر ثقافة "الآخر" بشكلٍ لامنطقي. غالبـــاً ما تسلك النظرة الغربـــية نفســـها، حتى في أعلى مستويات الطبقة المثقفة والطبقة السياسية، الدروب المختصرة بنفس القدر. الإغراء قويٌّ لدى المحاور الغربي لرفض حق الجلـــوس إلى المائدة وإلى المفاوضات السياسية لهؤلاء الذين يعارضون وضعه المميَّز ويعبّرون عن ذلك بغير مقولاته اللفظية. إن ظهور مَطالب على المشهد العالمي أو بالأحرى معارَضات مصوغة بمفردات "إسلامية" غريبة بشكلٍ غير مقبولٍ، يزعج بشكلٍ ما الإدراكَ المريحَ الذي كان يريد أنْ تحتل (الجمعيّة/ le communautarisme) الغربية كل ميدان العامّ بصورةٍ مشروعة. وبشكلٍ أقل إدراكـــاً، لا شك في أن "الخوف من مفردات الآخرً" يغذّيه أيضـــاً الشعور بـــأن هـــذه "الانحـــدار" في صفوف "الجمعي العالمي" يمكن أن يؤدّي إلى تراجعات أخرى، اقتصادية أو سياسية، أشدّ صعوبةً أيضـــاً.

يمكـــن إذن "لأصـــولية"، في هذا الميدان كما في غيره، أن تكشف أصـــوليةً أخـــرى. ليس من السهل أبدًا قبول مطالبة" جارٍ" بالأراضي. وتصبح غير مقبولة البتة حالما لا يتم التعبير عنها بقوانين ثقافتنا البدهية.

وماذا نقول عن الحالة التي لا تصدر فيها عن الجار، ولكن تتجلى داخل منطقة النفوذ الهوياتي القومي؟. عندما ترغب الأصوات "المسلمة" في أوربة، خارجـــةً من أسوار طائفتها، في التعبير عن طموحات شمولية، تثير رفضـــاً يقـــارب اللاعقـــلاني. وهكذا تُفَسَّر ربما، وإن كان ذلك لا يعطيها عذرًا، الانـــزلاقات المؤسفة لمعارضي طارق رمضان الفرنسيين، هذا "الوغد"، كما سمح الوزير السابق برنار كوشنر (Bernard Kouchner) لنفسه بأن يصفه[3]، عـــندما يحلّ نوعٌ من الترهات الجارحة والمتغطرسة محلّ المنطق والأخلاق في

"الردّ" عليه. ألا يعيد المثقف المسلم الذي يدّعي أنه خرج من أسوار انتمائه، مع محافظته على مفرداته، القبيلة "الغاليّة"، التي استأثرت لفترة باحتكار التعبير عن العام، إلى الحقيقة الأكثر ضيقـًا والأقل تثمينـًا لمجموعيّتها الخاصة؟.

7/ 2) ثقافاتٌ مختلفةٌ، ولكن قيمٌ مشتركةٌ

«أمريكا الشمالية وأوربة هما بَلَدَان [كذا] يتشاطران نفس القيم تقلـيديـًا وتاريخـيـًا وبالتالي يميلان إلى خوض نفس المعارك». لم تفت المراقبين فرصة السخرية من زلة اللسان التي جعل بها الرئيس جاك شيراك، في مؤتمرٍ صحفيٍ أقيم في لندن في (2004/10/18 م) مع رئيس الوزراء طوني بلير، مـن "أمريكا الشمالية" و"أوربة" "بلدين"، ويفترض أنّ ذلك جعل الجنرال ديغـول يتقلب في قبره. بالمقابل لم يبين أحدٌ توزيع "القيم" الأحادي الجانب بشدة الذي تنطوي عليه مثل هذه العبارة. ألا تشاطرنا القارات الأخرى إذن أيـًّـا من قيمنا؟. وهل يجب بالتالي أن تخوض أوربة وأمريكا "معاركهما" المشتركة المقبلة ضد سكان هذه القارات، إفريقيين وآسيويين؟.

إذا خلطنا كل الانتماءات، الدينية أو الثقافية، نرى في الواقع كثرة عددنا، نحـن الذيـن نحوّل بشكلٍ واعٍ، قليلاً أو كثيرًا، الأصالة الحقيقية والجديرة بالإحـترام لثقافاتـنا إلى "خصوصيةٍ"، أو حتى "وحدانيةٍ" إيديولوجيةٍ كثيرًا، لقيمنا.

في الواقـع يشعر المسلمون، وغير المسلمين، بنفس الصعوبة في إقامة تمييزٍ أساس: مثل أتاتورك (الذي كان يرى أنه لا يمكن اكتساب الحداثة إلا بارتداءً "كاسـكيت" (قبعة ذات حافة واقية من الشمس مماثلة لما يرتديه الأوروبيون)، وهم يخلطون بين اللّوازم الرمزيةً "المأخوذة من التاريخ أو الدين أو الثقافة" التي تعطي القيم: العدالة الاجتماعية، والمساواة بين الأفراد . . إلخ) النكهة "المحلية" الـتي تمـنحها شرعيةً في نظر كل طائفةٍ عرقيةٍ أو قوميةٍ أو دينيةٍ، مع الرهان

العمـــلي الشامل للرجوع لهذه "القيم". وبالتالي هم يفكرون إذن أن استخدام مفردات مختلفة ينطوي على تبني قيم مختلفة بذات القدر.

إلا أنّ شـيئًا من ذلك لا يحدث، في الأساس. لا يمكن اليوم ربط القيم الإنســانية بــأيّ ثقافة خاصّة. يمكنها في أحسن الأحوال أن تتجلى بشكلٍ مغايــرٍ حسب السياق الاجتماعي والثقافي، في مجتمعٍ ريفيٍ وزراعيٍ ماقبل العصــري، أو في مجتمعٍ صناعيٍ ومدينيٍ. يمكن لقيمٍ مماثلة أن تكون مشروعةً في نظــر مجموعــات إنسانية متنوّعة من حيث الإيديولوجيات (الدينية أو المادّية) المختلفة جدًا، أو حتى المتصارعة، شريطة أن يكون لها قاسمٌ وظيفيٌ مشــتركٌ هــو أن تكون مستنبطةً من الإرث التاريخي، الديني أو الدنيوي، الخاص بالمجموعة المعيّنة. يمكن لحقوق الفرد أو المجموعة الإنسانية، الأساس، أن تجــد الــيوم المرجعيات التي تسوغ احترامها وضمانتها ضمن كل ثقافة، وضمن كل ديانة، باسم الله أو المسيح أو باسم الجمهورية.

لــيس الدفــاع عن القيم إذن مشروطــا بالدفاع عن الانتماءات الأصلية (الدينــية أو الثقافــية أو اللغوية، الوطنية أو "القارّية")، لأن الخلط بين الاثنين يقــود إلى تمييز الانتماءات الأخرى. لا يُفهم هذا الاختلاف دائمــا، مع أنه واضحٌ. عندما يستقبل المرء زائرًا على مائدته، أو عندما يستقبله مضيفٌ أجنبيٌ عــلى مائدته، من المشروع أن يرغب في تذوّق أو جعل الآخر يتذوّق مظاهر التنوع الثقافي الأوسع، وعند الاقتضاء في الدفاع عنه. نفس الشيء ينطبق على المنــتدى الأدبي أو الموسيقي، أو على الملابس أو اللغة. من المشروع أن نرغب في المحافظــة على هذه المجموعة الواسعة من النكهات والأصوات، والتعبيرات الفنــية وأنمــاط التدامج الاجتماعي. هذه العلاقات بالعالم الخاصة للفرد هي كذلك بالقدر نفسه مصادر ضرورية لتصالحه مع هذا المحيط.

ولكــن إذا حدث أن نشبت النار في المسكن، أو انتهت المؤن، أو مرض أحــد السكّان، أو حدث تهديدٌ من معتدٍ شرسٍ، فإن تحليل المشكلة، وتقويم

الوضــع واتّخاذ القرارات "الضرورية" لا يتطلب أيّ "تنوّع ثقافي". مسلمـاً كــان أم مســيحيــاً أم بوذيــاً أم ملحدًا أم اشتراكيــاً أم ليبراليــاً، كلّ شخص، مهما كانت "هويّته الثقافية"، سينخرط في عمل مماثل، لأن القيم التي توجههــا ثقافة كل شخص ستأخذ على الفور معنًى مشتركــاً. أيُّ اختلاف ســيبقى؟. هذا سيفكر أنه يقوم "بالشيء الصحيح" لأنه يتبع تعاليم ابن مريم، وآخــرُ سيقول لنفسه أنه يطيع "تعاليم الأمر بالمعروف" أو "النهي عن المنكر" التي أوحى بها الرسول محمد، وثالثٌ، ملحدٌ، سيكتفي بضميره الإنساني فقط.

عندما يتوجب على المجموعة الدولية أن تواجه موقفــاً اسمه التعذيب، أو المجاعــة، أو المــرض، أو أيضــاً الحرمان من الحرية، والاستبداد السياس، والعنف الأعمى، وعدم التسامح، وكل "المعارك" التي تودّ فرنسا والولايات المــتحدة من دون شك خوضها "معــاً"، لا يعود للتنوع الثقافي الذي يميّز معســكر "أمريكا وفرنسا" مكانٌ. العدالة الاجتماعية ولا الدولية ولا احترام الحقوق المختلفة للأفراد أو الأقلّيات لا تأبه "بالتنوّع". أو أنها تقبل به، لكن النتــيجة واحــدةٌ. عندها، ميدان العمل الاجتماعي أو السياسي، لا يحدّده الانتماء الثقافي ولا تبنّي مرجعية دينية.

لا تخفى عالمية أو عمومية القيم هذه حتمــاً على الجميع وتأخذ الفكرة مكانهــا ببطء بما في ذلك في المعسكر "الإسلامي". وهكذا أوضح منذ خمسة عشــر عامــاً ليــث شبيلات الذي كان وقتها زعيم إحدى التشكيلات الإسلامية في الساحة الأردنية، ونائبــاً منتخَبــاً بدعم من قسم من الطائفة المسيحية فقال: لو كان الغرب يستطيع فقط أن يحترم قيمه الخاصّة لأصبحنا جمــيعــاً . . غربيين[4]. مع ذلك، ظلّت هذه الملاحظة الأساس لعالمية القيم مــنذ ذلــك الحين من دون أهمية بقدر ما ظل خطاب المسؤولين السياسيين الغربــيين لا يقوم بشيء، كما ذكرنا، ليمنحها مصداقيةً، تاركــاً المحاورين المســلمين يعتقدون أنها لا يمكن أن توجد إلا بلغة وإهاب ثقافتهم وحدها.

وحتى قبل الراديكالية الأصولية لجورج بوش(معنا أو ضدّنا) ولطوني بلير، الذي ذكر سابقًا، ساهمت راديكالية أمريكا رونالد ريغان، أو المملكة المتحدة لمارغريت ثاتشر في تغذية راديكالية أصولية مشابهة، تحت راية الإسلام، بشكلٍ لم يفاجئ أحدًا، وساهمت اختلال التوازنات السياسية في العالم في تضخيمها منذ ذلك الحين.

اعتمادًا على هذه الراديكالية المزدوجة "الجيوسياسية" يجب أن نحلل شكليّ راديكالية التعبئة الإسلامية ، السياسي والأصولي، اللذين تطوّرا معًا، كما رأيناه غالبًا في مواقف تاريخيةٍ عديدةٍ أخرى، بمعزلٍ عن كلّ وجودٍ لمرجعيةٍ "إسلاميةٍ".

7/ 3) العنف السياسي وتزايد التعصب

من السهل نسبيًا إيضاح "الخط الأحمر" لانكفاء الإسلام السياسي الأصولي وآليّة انتهاكه: فهو يتجلّى في كل مرة تتم فيها محاربة الجنود الإسرائيليين أو الأميركيين، ليس كمحتلّين إنما "كيهود" أو "كمسيحيين"، باسم ديانتهم أو جنسيتهم، "ككفّار"، أي: باسم كونهم دخلاء على مجموعة من يحاربهم. ومن الواضح أنّ العديد من المقاتلين الإسلاميين يمارسون الازدراء الأصولي لهؤلاء الذين ينوون مقاتلتهم: مسلمين ليسوا كذلك "بما يكفي" بنظرهم، يهودًا أو مسيحيين "ليسوا كذلك البتّة". وتشمل الإدانات على نحو مستمر الهوية الأولية للخصم، ثمّ برنامجه السياسي. وأمام مسلمٍ آخر، تُجنّد مقولة "التكفير" لحرمان الخصم من ضمانات انتماء شرعي. ويلجأ إلى "تكفيرٍ" مماثلٍ تجاه غير المسلمين للحطّ من شأنهم. إن انغلاق سيّد قطب النهائي ثم ابن لادن وأتباعه ضمن انتمائهم الديني، المعبّأ ضد "الصليبيين" و"اليهود"، يكشف جيدًا هذا الموقف، الذي يجب إدانته ومحاربته.

إن قـــوّة الإدانـــات التي تتصاعد كلما تم الاعتداء على كرامة أو ذاكرة مواطـــنٍ من الطائفة اليهودية، هي أمرٌ أساسٌ. إن معاداة السامية، التي ننسى أحـــيانـــاً أنها نـــتاج التاريخ الأوروبي أكثر من كونها نتاج تاريخ العالم الإســـلامي، تشـــكّل إحـــدى أكثر صفحاته سوادًا، والتي لا يجب نسيانها إطلاقـــاً، مـــن منظور أقارب الضحايا بالطبع، إنما بصورةٍ أكبر ربما من مـــنظور كـــل المنحدرين من سلالة النشطاء أو شهود هذا الفعل. ولا يقبل التذكير بهذا المبدأ أي تحفّظٍ، وأي فتورٍ، وأي "إيحاء".

على أساس هذا التأكيدٍ، يجب بالتحديد إعادة تأكيد حق التفكير والانتباه الكامل والواضح. أسوأ طريقةٍ لتقوية الوعي المعادي للأصولية هي ترك حرّاسه المفترضين يجرّدونه من قاعدته العامة، ونشوء شعورٍ بأن التأثّر الإنساني مخصص مـــن الآن فصاعدًا لبعض الأشخاص دون الآخرين، وأن المبادئ التي تؤسس الأمم والعالم لها بذلك ذات معيارين. لا يمكن تحويل الوعي المعادي للأصولية عـــن وظيفته ووضعه في خدمة أهداف انتهازية إقطاعية، أو طموحاتٍ إقليمية لمعسكرٍ أو قبيلةٍ على حساب أهداف الجميع أو طموحاتهم.

إلا أن هـــذا الانحـــراف الخطير، تحديدًا، وغير المثمر إطلاقـــاً، هو الذي يـــتجلّى في الخطاب الأساس للسياسة الأميركية عن "الراديكالية الإسلامية". وباخـــتزاله إياهـــا إلى مكوناتها الأصولية فقط، وبرفضه الاعتراف بالتنوع اللامتـــناهي للثورات السياسية التي تحتويها، والتي ليست كلها غير شرعية، يقـــود هـــذا الخطـــاب حتمـــاً إلى استبعاد أي ردٍ آخر سوى العسكري. وباســـتبعاد الحلـــول السياسية الممكنة، يساهم بالطبع في تغذية جذور هذا "الداء" الذي يدّعي أنه "يجتثّه". وللبحث عن الوسائل الفعّالة حقـــاً للإقلال من التهديدات التي يثقل بها على السلم العالمي، إذا كان هذا فعلاً هو الهدف الذي تسعى إليه القوى الغربية على كل حالٍ، من الضروري، على العكس، القـــيام بتحليلٍ واقعيٍ وموثّقٍ للتشوش المعقّدٍ للمكونات الأصولية والسياسية

لهـــذه المقاومـــة "الإسلامية الراديكالية" التي ينظر إليها غالبـــاً على أنها لا تستحق سوى اللعنة.

حتمـــاً لا يمكن "تسويغ" كل الانكفاءات الأصولية بوجود منطق عنف مضاد. ولكن هل يكفي وصم الجزء الأصولي لتعبئة سياسية للحطّ من شأنها بأكمـــلها؟. وبالتالي هل يكفي أن نختار، وهو أمرٌ ممكنٌ تمامـــاً، من تاريخ الإخـــوان المسلمين المصريين الطويل أو في التاريخ الأحدث لمقاتلي حماس، تصـــريحات دينـــيةً إقصائيةً، وألفاظـــاً تخلط الحدود بين معاداة الصهيونية ومعـــاداة السامية، أو آثار انكفاءٍ أصوليٍ أخرى لنتخلص منها "علميـــاً" إلى الأصـــولية الأزلـــية لهذه التياراتِ السياسية ولكل هؤلاء الذين، في لحظةٍ أو أخرى من تاريخهم، أعلنوا انتماءهم لها أو دعموا معاركها؟.

أي قـــبولٍ ســـيكون في فرنســـا لمثل هذا المعيار في تقويم شرعية النشطاء السياسيين، إذاً طُبِّق على مواقف أسلافٍ (أو ناشطين حاليين) لأيٍ من الأسر السياســـية الفرنســـية، إن كـــان ذلك بشأن علاقتهم باليهودية، أو تصورهم للســـكان الألمـــان، أو بشـــكلٍ أوضح أيضـــاً، لتصورهم ومعاملتهم سكان الإمـــبراطورية الاستعمارية الفرنسية أو أنسالهم؟. يجب حتمـــاً تحديد المكوّنة الأصولية لتعبئة هويّاتية أو سياسية، ولنقل ذلك ثانيةً، وإدانتها بوضوحٍ لما هي عليه. بالمقابل لا يمكنها أن تستخدَم كمفتاحٍ وحيدٍ لقراءة وتحديد هذه التعبئة بكامـــلها. إذا كـــان على المكوّنة المتعصّبة (composante sectaire) التي يمكن كشـــفها وإدانـــتها في تاريخ الإخوان المسلمين أن تكفي لإقصائهم من الحلبة المعاصـــرة لما هو مشروعٌ سياسيـــاً، كان يجب إذن إقصاء العديد من الأسر السياسية في الغرب، وأكبرها، ومنذ زمنٍ بعيدٍ. مع ذلك تمارس النظرة الغربية إلى التعبئة الإسلامية باستمرارٍ هذا الخلط.

ولكي تعطي الإدانة الضرورية "للأصولية الإسلامية " من الإضاءة بقدر ما تحدثـــه باســـتمرارٍ من الجلبة، ولكي نتمكن من إدانة ومكافحة الأصوليات،

جمـــيعها، كلما وجدت وأينما كانت وبالقوة التي تستحقها فعلاً. يجب تحليل عملـــية تكوّنهـــا، وإيضاح الدور الصحيح الذي تلعبه، أو لا تلعبه، في عملية العنف المتّهم، سواءً كان ذلك في الأنظمة السياسية الداخلية، مثلما في الجزائر أو مصر، وفي الحلبة الدولية للصراعات الشيشانية، والفلسطينية، أو العراقية، أو ضمن الهجمات الموجهة، منذ عام (1998 م)، ضد أهداف أميركية أو أوروبية.

وهكـــذا مـــن الملائم أن نستطيع الإجابة عن سؤالٍ مزدوجٍ: هل الانكفاء الأصولي منتجٌ ملازمٌ "لداء الإسلام"؟، أهو مشاركٌ فقطً للتعبئة الإسلامية، التي يشكل نوعـــاً من الواسم الخاص بها، يستحق وصمـــاً مخزيـــاً خاصـــاً؟، أم هـــل يســـاهم بصورة عادية في "انسجام" عامٍ نسبيـــاً من الانكفاء الهوياتي والأصـــولي، موجـــودٌ بأشكالٍ وخطاباتٍ متغيرة لدى الانتماءات الأخرى، الدينـــية أو المادية، الإثنية أو الثقافية، الموجودة في كل مكانٍ تقريبـــاً من هذا الكوكب، بما في ذلك ضمن الغرب التابع لمعسكر المهيمنين؟.

الســـؤال الطبـــيعي هو من دون شك أكثر جوهريةً أيضـــاً: هل سبق الطوفـــانُ الأصولي لدى الإسلاميين العنفَ السياسي، مشكلاً سببه، أم على العكس، كان العنف (عنف التمييز السياسي والقمع) هو مبعثه؟. وتحديدًا في حالـــة الممثلين الأسطوريين للراديكالية الإسلامية، سيد قطب في الخمسينات وابـــن لادن في التسعينيات، هل يمكن عد الانكفاء على الانتماء الإسلامي السببية الأولى للعنف، أم أنه لم يكن سوى التابع البدئي لعنف معاكس أثارته أســـبابٌ سياســـيةٌ خارجـــيةٌ ودنيويةٌ للغاية؟. إن الفحص الدقيق للأوضاع التاريخـــية الواقعـــية التي ولدت هذه الراديكالية الإسلامية ضمنها يسمح لنا بالإجابة عن ذلك انطلاقـــاً من فرضيتين سنحاول توثيقهما.

7/ 4) منشأ تشنجات التعصب

تم في السابق جزئياً توثيق الفرضية الأولى في هذا الموضوع ، وسنعود إلى ذلك في الفصل الختامي حول أنصار "القوة المفرطة": يتجلّى التشنج المتعصب

أيضـــًا بـــنفس القدر من الانتشار خارج المشهد الإسلامي تحت مظاهر خارجية وبدلالات مختلفة. في كل مكان تقريبـــًا في هذا الكوكب تتجاوز الاستعارات المجازية المعبئة الهادفة للحطّ من شأن العدو الخط الأحمر للتشهير العنصـــري. يشهد على ذلك بشكلٍ واسعٍ في فرنسا لفظة (بوش/ Boche) المخصصـــة لوصف الألمان في حرب (1914-1918 م)، أو في تاريخٍ أقرب، لفظة (bougnoule) البونيول الجزائري لتسمية "العرق القذر". داخل الحدود الرسمـــية للكنيســـت الإسرائيلي، تمّ تشبيه الفلسطينيين دونما عقاب ب(دود الأرض الذي يتكاثر في كل مكان[5]. إن قول الرئيس بوتين، متحدثـــًا عن المسلمين الشيشان «سنقتلهم حتى داخل المراحيض» وقد قدّم رئيس الوزراء الإيطـــالي ســـيلفيو برلسكوني متحدثـــًا عن الحضارة الإسلامية (الأدنى من الغرب) مساهمات هامةً بهذا المحال. إنّ المسيحيين والمسلمين اللبنانيين، ضمن أسوار الطائفية، يجرّم كلّ منهم انتماء الآخر[6]. يجب طبعـــًا تحديد كل هذه ال الانزلاقات كما هي، سواء كانت مجازيةً أم لا، وإدانتها بحزم. إنها ليست البـــتة ملازمـــةً لعالم الإسلام، لكنها خفيّةٌ أيضـــًا، وأحيانـــًا واضحةٌ، في تظاهرات الأحادية الغربية السياسية والثقافية.

الفرضـــية الثانـــية هي أن الراديكالية الأصولية لجيل القاعدة، ومن قبلها راديكالـــية الجيل الذي كان سيد قطب، شعاره، هي النتيجة المباشرة للجو القمعي والعنيف للمحيط السياسي، الوطني والدولي، الذي حصلت ضمنه، وليس العكس.

غالـــبـــًا مـــا يمـــيل الحس العام إلى عد الراديكالية الأصولية مدخلاً إلى الراديكالية السياسية. مع ذلك لم تؤكّد هذه القاعدة بعد. على العكس، ربما كانـــت الراديكالـــية السياســـية، في العديد من الحالات، هي المدخل إلى الراديكالـــية الأصـــولية، التي تستدعيها وتتطلبها. في الحالة الرمزية المزدوجة لقطـــب وبـــن لادن، يبدو أن عنف المحيط السياسي المحلي، واستبعاد جيلٍ سياســـيٍ من التمثيل، ودعم المحيط الدولي لهذا العنف وإضفاء الشرعية عليه،

هـــي التي مارست دورًا حاسمـــًا، كما سنرى، في عملية الإنغلاق الأصولي على الانتماء الديني.

الفرق أساس. حين يخضع فاعلٌ سياسيٌ لعنف محيطه سيلجأ حتمـــًا، قبل أن ينـــتقل إلى العنف المعاكس، إلى البحث عن لغة تشهد بعدم شرعية خصمه وشرعية معركته الخاصة. هناك حيث استقاها من سبقوهم من مصادر انتمائهم العرقي (مثلما استقى المحتل من فضائل التقدم الذي كان يريد فرضه على عالم "الهمجـــيين")، اســـتقى سيد قطب ومن تبعوه من الإرث الموروث من الثقافة الإسلامية المقولات التي تسمح لهم بأدلجة (أي: بإضفاء الشرعية على) الإدانة الراديكالـــية لمضطهدهم القومي الذي يمنح عنفه مشروعيةً عبر الانتماء العرقي العربي. من دون إنكار، سنعود إلى ذلك، أن الحَرفية المدققة للسلفيين يمكن أن تشـــكل مدخـــلاً للانكفاء الأصولي، وأن هذا يمكن أن يصاحب الانتقال إلى المقاومة المسلحة، فإن انخراط "الجهاديين" وسائر المقاتلين الانتحاريين في العمل المباشر لا يحتاج بالضرورة إلى هذا الشكل من التسويغ الإيديولوجي.

إن وجود أفرادٍ ينتمون إلى كل أقسام الطيف السياسي المحلي (وليس فقط الإســـلاميين) في صفوف المرشحين الفلسطينيين للعمليات الانتحارية يُظهر على طريقته هذا الواقع الذي تسعى النظرة الخارجية لإنكاره غالبـــًا. ويذكّر الأستاذ الجامعي الأميركي روبرت بيب (Robert A. Pape) في هذا الشأن بما تأخَـــر إثباته كحقيقة: إن الاحتلال [للأراضي الفلسطينية]، وليس الأصولية الإســـلامية ، هـــو ســـبب الهجمات الانتحارية[7]. ويؤكّد: إن الأصولية الإســـلامية ليست ذات صلة وثيقة بالهجمات الانتحارية بالقدر الذي يظنه كـــثيرٌ من الناس. إن أشهر من قامٍ بذلك في العالم هم [...] نمور التامول، وسريلانكا، الذين هم ماركسيون وعلمانيون تمامـــًا.

لا تـــتزايد الهجمات الانتحارية، كما نسمع غالبـــًا، لأن "الإيديولوجية الجهاديـــة تنتشر بسهولةٍ خصوصـــًا بفضل الإنترنت"، ولكن بالأحرى لأن

عـــنف المحيط الغربي يزداد بشكلٍ موضوعيٍ، من فلسطين إلى العراق، ومن الشيشـــان إلى أفغانســـتان. إنهـــا تتزايد لأن الثنائية التبسيطية للإيديولوجية الجهاديـــة، القائمة على تصارعٍ لا يمكن التغلب عليه بين الانتماء الإسلامي والانتماء الغربي، تُعطيها، يومـــاً بعد يومٍ، مصداقيةً النظرة الأحادية الصَّلفة للعديـــد مـــن المسؤولين السياسيين الغربيين تجاه العالم الإسلامي. أو بعدم التســـامح اللامتناهي لدروعهم الإعلامية، الذي يسمح لهم صراحةً بامتداح اســـتمرار حكم "أشباه بينوشيه العرب" وأساليبهم الهمجية، بدلاً من التفكير بوجوبهم التخلي، ولو عن سنتيمترٍ واحدٍ من امتيازاتهم[8].

8) من سيّد قطب إلى محمد عطا:
تعصّبٌ أم عنفٌ سياسيٌ معاكسٌ؟

كثيرًا ما نسمع أنّ أهمّ مرجعيّة نظرية، لمؤسسي القاعدة، أسامة بن لادن، وأكثر منه أيضًا أيمن الظواهري، وعددٍ من أتباعهما الشبّان، ليست أبا الوهّابية، محمد بن عبد الوهّاب (1703–1792 م)، أو مصدر إلهامه البعيد كما يقال تقيّ الدين بن تيميّة (1263–1328 م)، الشهير بأنه شرّع "حقّ محاربة الحاكم الكافر". إنها بالأحرى الباحث ثم المتطرف المصري، سيد قطب، الذي حكم عليه عبد الناصر بالموت، ثم أعدمه في (29 أيار عام 1966 م). وهذا القول صحيحٌ. فعلاً سيد قطب هو الذي منح، طوال القرن المنصرم، في أثناء الزمنية الثانية لرد الفعل الإسلامي، هذا الأخير جزءًا كبيرًا من قواعده الإيديولوجية. ومع ذلك ومهما كانت هذه المرجعية الكاسحة لنظرية قطب اللاهوتية ولرفضه الراديكالي لعالم الحداثة السياسية واضحةً في الدرجة الأولى، فهي لا تمنحنا التفسيرات الفعلية.

بقـــي أن نفهم بالفعل تمامـــًا طبيعة هذا التسلسل ومداه. من أجل ذلك، يجب أولاً أن نذكّر ضمن أي سياق تكوّنت هذه المرجعية؟. ثم يجب أن نسأل إن كـــنا نســـتطيع أن نـــرى فيها "سبب"راديكالية قسمٍ من الجيل الإسلامي الأحدث، وانطلاقـــًا منه، "أصل" القاعدة، أو فقط إحدى إضافاته البلاغية؟.
هـــل احـــتاج محمد عطا، أحد الطيارين الانتحاريين في (11) أيلول، إلى سيّد قطب حقـــًا ليسير في طريق الراديكالية؟.

8/1) لاهوت الحرب لسيّد قطب والظواهري، أو الأسس السياسية للقاعدة

تســـهم بالطبع نظرية الحرب اللاهوتية، التي أعدّها سيد قطب وأورثها لعبد السلام فرج، ثم لأيمن الظواهري وابن لادن وجيل "الجهاديين" الأخير، في فهـــم جيلهم. يجب كذلك طرح الأسئلة الصحيحة وعدم خلط الأسباب والنـــتائج، المرجع الإيديولوجي والبرنامج السياسي، مثالية مسار سيد قطب و"أصل"، أو بالأحرى "سببية" الراديكالية الإسلامية. والتوضيح الذي يأتي به تســـييق راديكالـــية ســـيد قطب في بداية الستينيات ذو أهمية مضاعفة: إنه يكشف الدوافع الحقيقية لهذه الراديكالية، السياسية أكثر منها أصولية. لدى ســـيد قطـــب، لم نستبْقِ اليوم فعلاً من عمله المتناقض المرتبط بصورة ونيقة باضطرابات عصره سوى الصيغة النهائية، الراديكالية لإيديولوجيته، وأخفينا المســـار الذي أعطى لهذه " الحرب القرآنية" التي شنّها على أصحابه، معناها وضـــرورتها. ونـــادرًا ما تمّ توضيح الدوافع الإنسانية والسياسية لراديكالية فكره، المتخفية بالمقولات التي تعبّر عن هذه الراديكالية، كما كان ينبغي.

بعـــد ذلك يسمح تسييق القطيعة القطبية بفهم أن بقاء العوامل السياسية نفســـها هو الذي يؤمّن، أكثر من قوّتها الإيديولوجية الجوهرية، "الشرعية" لهذه البلاغة الراديكالية بنظر قسمٍ من الجيل التالي. إنه يُظهِر أن قوة الكلمات

والعــبارات ليســت هي التي "لوّثت" عقول جيل، ولكن عنفـًـا مماثلاً لم يكونوا، مثل سيد قطب، بمنأى عنه، هو الذي قادهم إلى مشاطرته قناعاته.

في الواقع، العنف الذي غذّى فكر سيد قطب هو في الأساس نفس العنف الــذي غذّى، بعد عشرين سنةً، راديكالية ابن لادن، البطيئة جدًا، أو، بعد ثلاثــين ســنةً، راديكالية محمد عطا. ويترك التاريخ الحقيقي مكانــًا صغيرًا لفرضــيّة انكفــاء أصــولي بحت قد يكون "أفسد" عقولاً سليمةً، بواسطة "الكتيّــبات" المؤذيةَ التي سرت بفعل "خطأ" تقنية غوتنبرغ (الذي كان قد شُــجب أصلاً في زمنه) ثم، بعد أشرطة التسجيل[1]، "بخطأ" الإنترنت، الذي وُضِــع الــيوم بدوره في قلب كل التفسيرات وألقيت عليه هو أيضــًا كل المســؤوليات التي لا يتحملها!. وإذا كان المتحدرون من سيد قطب يجدون مقــولات "نظريته اللاهوتية عن التحرير" جذّابةً، فذلك قبل كلّ شيءٍ لأنهم يواجهــون نفــس الحرمان من التمثيل ونفس الاختلالات السياسية الوطنية والإقليمية التي دفعت بقطب إلى الانقطاع عن عالمه.

وكمــا لبن لادن أو لعطا، يحتلّ اقتحام الدولة العبرية والقوى الغربية اللعبة السياسية الداخلية للمنطقة مكانــًا أساســًا في هذا السياق. فقد عاصر سيد قطب إنشاء دولة إسرائيل، والهزيمة العربية الأولى، والعدوان الثلاثي على مصر عام (1956 م). وشرح ابن لادن أنه عندما تأمل صور المدفعية الإسرائيلية وهي تقصــف أبــراج بيروت الجنوبية عام (1982 م) تشكّل لديه مشروع ضرب الدولــة العبرية ومن يدعمها بطريقة مشابهة[2]. إن القمع مدعومــًا بالتعذيب، ورفض السياسة وتفضيل العنف من النشطاء الحكوميين الوطنيين والأجانب في أحــداث الشرق الأوسط هي أصلاً في قلب هذا السياق. ثار سيد قطب ومن أتى بعده، على ما عدوه اتحادًا بين قوىً أجنبية مهيمنة وصَلفة، فاقدة الثقة في قــيمها، بحثت في إخضاع نخب محلية متسلطة ومتلاعبة هي نفسها. يشكّل قمــع الســلطة واســتخدامها العــنف قسمــًا من هذه الحصيلة. "التعذيب

اللاإنسـاني"، هذا التعذيب نفسه الذي تُعهّده الولايات المتحدة بصفاقة حتى الـيوم لحلفائهـا المصـريين المخلصين، الذي تعرّض له سيد قطب وكذلك الظواهـري، وإلى جانـبهما ابن لادن وعطا، يبدو بالفعل، في النهاية، أحد العوامل النهائية لراديكاليتهم الأصولية والسياسية في الوقت نفسه، "اللاهوتية" و"الاستراتيجية" . .

إن سـيد قطـب، من دون شك، هو الذي يعطي للراديكالية السياسية لمؤسسـي القاعدة مصدرها اللاهوتي، السياسي الأساس. حتى اليوم، بتفسير تعلـيماته، وخاصـةً تلـك الواردة في ‹في ظلال القرآن› أو في ‹أعلامٌ على الدرب›[3]، التي كتبها في السجون الناصرية، يشجب "الجهاديون "السلفيون تلـوّث المسـلمين بالتأثير الغربي وتخلّيهم عن التشريع الإلهي لصالح القانون "الوثني".

بـرأي سـيد قطب، كما برأي أيمن الظواهري وابن لادن، فإن أصحاب السـلطة ليسوا مذنبين فقط بتجاوزات تقليدية استبدادية دنيوية. إنهم متّهمون قـبل كـل شيءٍ بأنهم عادوا إلى جاهلية ماقبلَ الإسلام، وحقّ عليهم قصاص المؤمنين لعجزهم عن احترام الشريعة الإلهية. هذا العجز الذي "يفسّر" فسقهم السياسـي. والدليل الأكبر هو تلوّثهم بهذه "العلمانية" التي ينصّ جوهرها على تنظيم إحلال "القانون الوضعي"، أي: بنظرهم، قانونٍ من وضع "إنسان"، محل قانونٍ مستوحىً من الوحي الإلهي، "الشريعة"، وتعبيرها القانوني، "الفقه"[4].

إنّ هـذا التصـميم على إعادة تفوّق القانون الإسلامي، المعبّر عن الإرادة "الإلهـية"، على القانون الديموقراطي، المعبّر عن إرادة "بشرية" فقط، هو الذي يسـتخدمه مـنذئذ جيلٌ كاملٌ من الإسلام السياسيّ الراديكالي، وعلى رأسه أسـامة بن لادن، في الحطّ من شأن محيطه "الإسلامي"، أنظمةً، وبشكلٍ أكثر نـدرةً، مجتمعات بأكملها. وباسم القراءة التي قام بها سيد قطب لمعنى تغريب الـنظام القـانوني ومداه، يأخذ أيمن الظواهري ،كما رأينا، على حسني مبارك

وأسلافه ما يأخذه أسامة بن لادن منذ عام (1995 م) على الملك فهد، أي: كونه يحكم بقوانين أخرى غير التي أوحى بها الله للبشر. يستلهم سيد قطب من دون شك من نصوص ابن تيميّة المعادية للمغول (1328 م)، وبتعميمٍ تقليدي، بدرجة أو بأخرى[5]، يهاجم الحكام المتهمين بعدم احترام دينهم بما يكفي.

ويؤكّد أيمن الظواهري، بعد سيد قطب بحوالى ثلاثين سنةً، استمرار هذا التركيب البلاغي، الذي استبطنه تماماً، كما يشهد بذلك حكمه الناقد، الذي سبق أن ذكرناه، لسلوك أتباع حسن البنّا منذ إنشائهم عام (1928 م).

من أجل أن نفهم نجاح هذه اللغة لاحقاً، يجب بالتالي أن نذكّر بالدوافع السياسية لصنعها لدى سيد قطب. كيف وصل الموظف البورجوازي الصغير، والباحث اللامع والمشبّع، إلى تلك المرحلة؟. لقد أعاد وِليَم شبَرد بعنايةٍ رسم مراحل المسيرة الثقافية لسيد قطب نحو الراديكالية[6]. وقام بذلك بصورةٍ مبتكرة، مقارناً الطبعات المتلاحقة لكتابه الأول، ‹العدالة الاجتماعية في الإسلام›، الذي كتبه قبل عودته من الولايات المتحدة و"دخوله في الإسلام". طُبع الكتاب خمس مرات: عام (1949 م)، قبل انتسابه للإخوان؛ وعام (1954 م)، قبل القطيعة بين الإخوان والسلطة، وعام (1958 م)، بعد سجنه واغتيال رفاقه في السجن؛ وعام (1964 م)، عندما نشر وهو في السجن كتابه الرمزي ‹أعلامٌ على الدرب›، قبل قتله بعامٍ.

وتتضمّن الطبعة الأخيرة أكثر الرؤى راديكاليةً التي تطورت في نهاية حياته في ‹أعلامٌ على الدرب›، عندما كان يلامس قعر المأزق القمعي للناصريّة. تكشف تحوّلات فكره على طول هذه السنوات الستة عشر آلية الانكفاء الأصولي: يزداد فيها التركيز على اللاهوتية، ثم على الإسلام. وتمارس فيها التأثيرات المذهبية دورًا لا يستهان به، وخصوصاً تأثير الباكستاني المودودي الذي ترجمت كتاباته إلى العربية في الخمسينات. عندها تزداد المسافة مع سياسات العَلمَنة، وبالتالي "التغريب" للزعماء المصريين والعرب، الذين يقبل

علماء الدين الرسميون مع ذلك أن يمنحوهم كفالتهم. وأخيرًا وليس آخرًا، إن تجـــربة السجن الطويلة، والعزلة، وسوء المعاملة بكل أشكاله والتعذيب هي التي تساهم في تشكيل تطور فكره. أعطى سيد قطب بنفسه إضافات شرحٍ أساسٍ، لا تزال قليلة الاستخدام في التحليلات الغربية لخطابه.

8/ 2) الدوافع السياسية لانشقاق سيّد قطب

"لماذا أعدموني؟" هو نصٌّ لسيد قطب نُشر بعد وفاته، وظلّ بشكلٍ كبير بمنأى عن فضول مفسّري الإسلام السياسي الراديكالي[7]. هذه السيرة الذاتية المكـــتوبة في الســـجن، لا تمثل فقط الأهمية العابرة لإعطاء نوعٍ من الأصل للتعبير الذي يستخدم اليوم في تسمية منظمة أسامة بن لادن عبر ثنايا عنوان أحد فصوله، «تبدأ الحركة الإسلامية من القاعدة»[8]. إنها تعرض خصوصـــًا أســـباب وأهـــداف انتقاله إلى "العمل المباشر" (الدفاع المشروع عن حركة مهدّدة بنظره بالتصفية العنيفة). والمخطوط المحرّر في نهاية أسابيع من التعرّضً لهـــذاً التعذيـــب الجسدي الذي لا نصادف مثيلاً له في "التجارب" المعاصرة ل"الإرهـــاب الإسلامي"، يضع في المنظور مسيرة هذا الذي كان نظام عبد الناصـــر، الذي فشل في تحطيمه فكريـــًا، يتأهّب لقتله. لا يفسٍّر منطق سيد قطب المنشأ "الفلسفي" أو "اللاهوتي"لراديكالية جهاديّي اليوم بقدر ما يحلل البواعث الدنيوية لإنتاج هذه الراديكالية، موضحـــًا، من الجزائر إلى القاهرة مـــرورًا بالرياض، الأحداث الراهنة ل"آلة صنع واضعي القنابل"[9]، التي لا تزال معاصرةً جدًا للأسف.

سيد قطب، البورجوازي الصغير، والموظّف في وزارة التعليم، المبعوث في مهمّة إلى الولايات المتحدة عام (1948 م)، في عامه الثاني والأربعين، هو أولاً طالـــبٌ في جامعة كُلُرادو العليا في بولدر، وفضوليٌّ، ثم ثائرٌ. وتبعـــًا لمسيرة شائعةٍ، سنجدها خصوصـــًا لدى محمد عطا، بالتأكيد، وقبل كل شيءٍ، إنّ

التماس مع هذه الغيرية هو الذي صنع إدراكه هويته وبكل ما يعتقد أنه يهدد ازدهارها في محيطها القومي. لقد تسارع رفضه المجتمع الأميركي كما يبدو، أو يمكن أنه استثير، بالاحتقار العنصري الذي سببه له، في بلاد المتغنّين بالديموقراطية، لون جلده، بما أن أصل أمه من النوبة.

وعلى كل حال، تنصل بسرعة من المواربات اللاهوتية للإنجيليين الأميركيين في كنيسة الثالوث الأقدس الأنغليكانية التي كان يرتادها، وأكثر من ذلك أيضاً، من الصفاقة الاقتصادية السائدة المحيطة والتساهل الأخلاقي للأميركيين، التي تتناقض بشكلٍ حادٍّ مع مناخ الاحتشام وكثافة الروابط الاجتماعية لموطنه الأصلي مصر العليا: كل تصويرات أقانيم الثالوث المقدّس، والخطيئة الأصلية، وافتداء المسيح، تسيء إلى العقل وإلى الضمير!. ورأسمالية التراكم هذه، والاحتكار، والمصالح الانتهازية، والجشع!، وهذه الفردية الأنانية التي تمنع كل تضامنٍ تلقائي عدا الذي يرغمنا عليه القانون!، هذه النظرة المادية، البائسة، القاحلة للحياة!، هذه الحرية الحيوانية التي يسمونها "الاختلاط"!، سوق الرقيق هذا المسمى "تحرير المرأة"، هذه الحيل والقلق لنظام زواجٍ وطلاقٍ مخالفٍ للحياة الطبيعية!، هذا التمييز العنصري القوي والوحشي[10]!.

لدى عودته إلى القاهرة عام (1950 م)، لم يكن وقتها سوى باحثٍ وكاتب افتتاحياتٍ غزير الإنتاج. وأصل اهتمامه بالإخوان المسلمين، الذين كان يجهل وجودهم عندما سافر للولايات المتحدة، هو ذو مغزىً بشكلٍ خاص. إن الارتياح الواضح للصحافة الأنغلوسكسونية تجاه القمع الذي يتعرّض له الإخوان هو ما جعله يدرك المدى المعادي للإمبريالية لعملهم: لم أكن أعلم سوى القليل عن الإخوان المسلمين إلى أن سافرت للولايات المتحدة، في ربيع عام (1948 م)، ضمن بعثة من وزارة التعليم. [...] صعقني الاهتمام الكبير الذي أبدته الصحافة الأميركية، وكذلك الصحافة البريطانية

الــتي تــوزّع في الولايات المتحدة تجاه الإخوان [المسلمين]، وهذا الارتياح الظافــر الذي أظهرتاه لدى حلّ جمعيتهم، إثر الضربات التي وجِّهت إليهم ولدى وفاة مرشدهم. أدركت فجأةً التهديد الذي كانت هذه الجمعية تمثله للمصالح الغربية في هذه المنطقة وللثقافة والحضارة الغربيتين.

عندها قامت عصبية سيد قطب القومية بهذا الانضمام، في قلب الحصيلة الإســلامية ، إلى انتمائه الديني. وقوّت الأدبيات الاستشراقية في ذلك الحين من حالته الفكرية: لفت نظري كل هذا إلى الأهمية التي كانت لهذه الجمعية في عــيون ناشطي الصهيونية والاستعمار الغربي. عام (1949 م)، لفت انتباه الإخوان المسلمين، الذين فقدوا مؤسسهم حسن البنّا الذي اغتيل للتو، أكثر ممــا شــعر هو بالانجذاب إليهم حينها: في هذه الفترة، عام (1949 م)، نشر ‹العدالــة الاجتماعية في الإسلام›، يسبقه جملة إهداء[11]، [...] حيث اعتقد الإخـــوان أنهم يرون نفسهم فيها. [...] رأوا في مؤلف الكتاب شخصــاً صادقــاً شرعوا يظهرون له بعض الاهتمام."

بعــد ثــورة (1952 م)، بــدأ عداؤه يتبلور، بقدر ما كان التنافس بين الإخـــوان وعـــبد الناصـــر يصبح أكثر وضوحـــاً، للتنازلات الرمزية، ثم السياسية، التي كان نظام عبد الناصر "العلماني" يقدمها للغرب بنظره بمحاربة هؤلاء الإخوان الذين يعدهم هو نفسه أفضل درعٍ لأمّته.

في (26 تشــرين الأول عـــام 1954 م)، وفي ظروف غامضة، اقتنع سيد قطــب أنه يرى فيها تلاعبــاً بريطانيــاً، جرت محاولةٌ لاغتيالٍ عبد الناصر ألقيت التهمة فيها على الإخوان. وابتدأت بعدها عملية القمع الجهنمية. و لم يخــرج الإخـــوان من هذا النفق الطويل إلا بعد وفاة عبد الناصر (1970 م) بــثلاث ســنوات[12]. سجن للمرة الأولى لبضعة أشهرٍ فقط، ثم اعتقل من جديــد بســرعة، نهائيــاً هذه المرة، بتهمة كونه "مسؤول قسم المطبوعات للفرع السري للإخوان"، وهو اتهامٌ أنكره بشدة.

من السجن الذي لم يخرج منه بعد ذلك حتى شنق في (29 آب عام 1966 م)، وسّع سيد قطب بالتدريج إدانته كل المعارضين، ولعدد منهم في التيار المركزي للإخوان المسلمين. وضمن هذا السياق تمّت قطيعته "اللاهوتية" مع الجذع المركزي للإخوان، الذين تنصل منهم تدريجيًا. في محنة العزل والتعذيب الطويلة، غدا واضحًا تركيزه على اللاهوت، الذي يحبس فكره تدريجيًا، وهو يصبح راديكالياً شيئًا فشيئًا. ودفعه إلى "أدلجة" متزايدة الوضوح للّوم الذي يوجهه لخصومه، الذين كان عددهم في ازدياد بقدر ما تتأكد سلبية المجتمع تجاه المعاملة التي لقيها، حتى شمل هذا المجتمع بأكمله. وتساءل في البدء، كيف يمكن لمسؤولي نظام يسمح بمثل هذه الممارسات القمعية أن يكونوا مسلمين حقًا؛ ثم وسّع ساحة إدانته ومداها حتى الإقصاء الأصولي المعمّم، لتشمل كل هؤلاء الذين يتسامحون مع مثل هذه الحكومات، أي: كل المجتمع، الذي يتّهمه، وهنا بيت القصيد، بالعودة إلى "عصر الجاهلية".

عندها شكّلت عدة قناعات قراءته للأزمة السياسية المصرية، التي هو إحدى ضحاياها: يحاول الأميركيون، حلفاء الدولة العبرية، التغلغل في المشهد المصري عبر الحركة التعاضدية التي يشجعونها. وأحد أهدافهم تصفية الإخوان المسلمين (الذين ظهرت منهم فرق المتطوعين خلال الحرب الأولى على إسرائيل)، بما في ذلك التلاعب بالرأي العام (منشوراتٌ مزيّفةٌ عزيت للإخوان وزّعها رجال الكنيسة). شكّ بالتالي بهؤلاء الذين وصمهم، على غرار ابن لادن بعد أربعين سنةً، ب"الاستعمار الصليبي" وحلفائهم "الصهاينة"، واتّهمهم بزرع بذور الشقاق عمدًا بين عبد الناصر والإخوان المسلمين. إنه مقتنعٌ بأن تدخّل الأجهزة البريطانية في محاولة اغتيال عبد الناصر لم يكن سوى بداية سلسلة من التلاعب الهادفة إلى جعل الإخوان يقترفون الغلطة التي ستعطي مبرّرًا لتصفيتهم[13].

لقد سوغت الأحداث اللاحقة مخاوفه بدرجة كبيرة: أُعلِم وهو في السجن بمشـــروع تمرّد، موجّه من الخارج، قد يعطي ذريعةً للتصفية الجسدية لعدد من الســـجناء في أثـــناء أشغال جماعية خارج السجن. مُنِع العصيان، لكن المذبحة تمّت. ويشهد سيد قطب أنه عام (1957 م)، في سجن الليمان القاهري، تم قتل واحد وعشرين سجينـــاً عُزّلاً من السلاح بالرصاص داخل زنزاناتهم، وجُرِح مـــثلُ ذاك العدد. ويؤكد أنهم لو كانوا يقومون حقـــاً بتمرّد، لكان كافيـــاً قطع الماء عنهم لأربعٍ وعشرين ساعةً كي يستسلموا . .

ولا يـــنكر ســـيد قطب، ضمن هذا السياق، أنه شارك في إعداد خطة لمهاجمـــة الـــنظام. لكنه يسوغها طويلاً بأنها الردّ الوحيد الممكن عندها على حملـــة القمـــع الجارية ضد الإخوان. ويقصر أهدافها السياسية على الدفاع المشـــروع: اتفقـــنا عـــلى عدم استخدام القوّة للقيام بانقلاب وفرض نظامٍ إســـلامي من الأعلى. ويؤكّد بالفعل من جديد عدة مرات معارضته المبدئية لفكـــرة "أسلمة من الأعلى[14]، مُذكّرًا كيف رفض الرسول نفسُه أن يصبح حـــاكم المدينة المنورة، لأنه لم يشأ أن تتمثّل الدولة بالدين. ويوضح قائلاً: لكنـــنا اتفقنا أيضـــاً على مبدأ ثورة متناسبة مع حجم الهجوم الواقع عملاً بالمـــبدأ السماوي: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقـــوا الله). غير أن الهجوم تم فعلاً، عامي (1954 و1957 م)، واتّخذ شكل اعـــتقالات وتعذيـــب، واغتيالات، وحرمان من أيّ كرامة إنسانية في أثناء التعذيب، ثمّ تخريب البيوت وطرد النساء والأطفال إلى الشارع. كنا قد قررنا ألا نردّ على هذا الهجوم. لكن السؤال طُرِح من جديد إزاء الاعتداء الجديد الحاصل. وقررنا أن نردّ عليه[15].

بعـــد فاصلٍ زمني يقدّر بحوالى أربعين سنةً، يُظهِر ‹لماذا أعدموني؟› قربـــاً كبيرًا من تشكيل المخيّلة السياسية لمنافسي ابن لادن. لم تمتلئ مخيلة سيد قطب بالصـــور المؤدلجـــة والهازئـــة فقط بالهيمنة التي يندد بها، ليس أكثر من مخيّلة

"الملـــيونير السعودي" المناضل ضد الفساد القمعي لنخبه الأميرية المتأمركة: لقد وقـــف أمـــام الانحـــرافات الحقيقية للأنظمة السياسية في عصره. وفي الواقع، اتّضحت صحّة قسمٍ كبيرٍ من مخاوفه الشديدة الدنيوية في الستينيات، سواءً أفي مـــا يتعلق بتطور القضيّة الفلسطينية، أو بالانحراف القمعي للأنظمة العربية، أو بالتنسيق الدولي للسياسات "الأمنية" (أي: سياسات القمع).

الحوافز الدنيوية لحرب العصابات العالمية التي أطلقها ابن لادن والظواهري ضـــد الولايات المتّحدة وتبنّاها انتحاريّو (11) أيلول الشبّان هي نتاج ظروفٍ سياسيّة قريبة بشكلٍ مدهش. في كانون الأول عام (2004 م)، بعد أن ذكّر ابن لادن بـــأنّ معركـــته لم تكن موجهةً بعدُ في هذا اليوم نحو الحكام السعوديين، ولكـــن فقـــط نحو المحتلّين الأميركيين، ذكّر بهذه العبارات بمنهج معركته: ما يجـــري الآن هو في الحقيقة امتدادٌ للحرب ضد تحالف الصليبيين، الذي تقوده أمريكا، التي تشنّ علينا الحرب في كل مكان. ونحن نتصرف بالتالي بالمثل وهذا يتضمّن بلد الحرمين الشريفين. وننوي طردهم منها إن شاء الله[16].

يـــبدو هذا الخطاب قليل التطابق مع إشكالية "تسلسلٍ" وأقلّ من ذلك مع "عـــدوىً إيديولوجـــيةٍ" بسيطةٍ من "أبي الإسلام السياسي الراديكالي": بشأن التسلسل، أيّ شخصٍ يريد أن يقترب ببعض الجدّية من تاريخ المنطقة السياسي يكتشـــف خصوصـــاً التشابه الصارخ للظروف السياسية التي غذّت هذه الراديكالية.

3 / 8) أيمن الظواهري بين الشرخ الرمزي والتعذيب الجسدي

يُعَرَّف أيمن الظواهري منذ (1998 م) بأنه الرجل الثاني في القاعدة، وهو يعد نفسه الوريث الفكري والسياسي المباشر لسيد قطب، كما يشرح اليوم منافســـه القـــديم منتصر الزيّات، العضو السابق في المنظّمة المنافسة (الجماعة الإسلامية)[17].

ولد عام (1951 م)، في الشارع رقم (9) في حيّ "المعادي" الأنيق الغربي الطابع، ويتحدر والده من عائلة عريقة أعطت مصر العديد من الشخصيات الدينـــية، منها من جهة أبيه أحدُ شيوخ الأزهر، ومن جهة أمه، عزّام، زعيم أخويّة صوفيّة. نال شهادة الطب عام (1974 م)، وعام (1966 م)، سنة شنق سيد قُطب الّذي يمكن عده بلا شكٍّ أحد أوائل حوافز انخراطه، وقبل هزيمة حزيران عام (1967 م) الرهيبة بعامٍ، أنشأ جماعته المتطرفة الأولى. عام (1980 م)، بعـــد اجتياح الجيوش السوفيتية أفغانستان، قام بما يمكن تسميته، لو لم يكن مسلمـــاً، بتدريبٍ إنسانيٍّ طويلٍ في مشفىً أفغانيٍ متابعـــاً دراسته للجراحة في الوقت نفسه.

لـــدى عودته إلى مصر، نجا عام (1981 م) من حملة اعتقال (1500) من المثقفين من كل الاتجاهات التي أطلقها السادات قبل اغتياله ببضعة أسابيع (6 تشرين أول)، لكنه اعتُقل بعدها بقليلٍ. وتحت جلسات التعذيب الرهيبة التي تشكل حتى اليوم القانون المشترك لاستجوابات الشرطة المصرية، أُرغم على البوح بكل أسماء رفاقه ومرؤوسيه، والمساهمة باعتقالهم[18]، والشهادة ضدهم أمـــام القاضي. ولما أطلق سراحه، بفضل نفوذ عائلته الكبيرة من دون شكٍّ، اختار أن يترك مصر نهائيـــاً، عبر حجة رحلةٍ مع مجموعةٍ سياحيةٍ إلى تونس، من أجل الذهاب ثانيةً إلى أفغانستان.

كانـــت لديه وقتها صعوباتٌ على ما يبدو في اتّخاذ قرارٍ بالاستقرار من جديـــد في هذا الوسط المناضل حيث فكّر أنهم يدينون هذا الضعف الذي لم يصـــبْ الجمـــيع أمام التعذيب. إلا أنه، منذ ذلك الحين، لم يعد يثنيه شيء (بعكـــس بعض زعماء منظمة الجماعة الإسلامية المنافسة، الذين أطلقوا عام (1996 م) نداءً لإلقاء السلاح) عن اتّباعٍ دروب الثورة المسلحة. ونظّم، من بيشاور أو أفغانستان، هجمات منتظمة ضد شخصيات سياسية مصرية. إلا أن قمعـــاً فعّـــالاً بصـــورةٍ خاصة استطاع أن يحدّ بشكلٍ كبيرٍ من عمل منظمـــته. وبشـــكلٍ متناقضٍ، حتى عام (1998 م)، لم يكن الظواهري نفسه

موضع أي اتّهام من قبل الحكومة المصرية التي خالته فترةً من الزمن مختبئًا في سويسرا، فلم تشأ بلا شك أن تمنحه مسوغًا لطلب اللجوء السياسي.

إن القناعة التي ترسّخت بعمق لدى سيد قطب، بأن هناك تعاونًا متناميًا بين القوى الأجنبية (العدو البعيد) والنظام المصري المحلي (العدو القريب)، جزءٌ أساس من مخيّلته السياسية، التي تحمل بذلك بذور فكرة التدويل النهائي لالتزامه. ويؤكد قائلاً: من الصعب التمييز بين دور الملك فاروق ودور الإنجليز، أو بين دور عبد الناصر ودور الأمريكيين (في بداية عهده)، أو، فيما بعد، بين دور عبد الناصر ودور الروس. إلا أنه في نيسان عام (1995 م)، في مقال نشرته مجلة ‹المجاهدون› السرّية تحت عنوان (طريق القدس تمر بالقاهرة)، يذكّر بأن ترتيب أولوياته التكتيكية يبدأ بالعدو القريب: لن تتحرر القدس إلا بعد الانتصار في معركة القاهرة والجزائر. غير وارد إذن إعطاء الأولوية للكفاح الفلسطيني أو، عند الاقتضاء، للنضال ضد الدعم الغربي للدولة العبرية. وبقيت هذه رؤيته حتى عام (1998 م).

وعندما غيّر رأيه ليلتحق بمعسكر أسامة بن لادن، كانت أسبابه متعدّدةً من دون شك. تحت تأثير ابن لادن، وأمام الإخفاقات المتكررة لاستراتيجيته المصرية ولتعدّد الاعتقالات في صفوف منظّمته "جهاد"، اقتنع بتغيير الخطة والانتساب لجبهة "ضد الصليبيين واليهود"، موجهّة بالدرجة الأولى ضد الولايات المتحدةً وإسرائيل. بواعثه إذن هي على الأقل في قسمٍ منها "داخليةٌ"، ومرتبطةٌ بسلسلة الاعتقالات الرهيبة التي أصابت حركته، التي تعرضت لإخفاقات متكررة. لكنها أيضًا "خارجيةٌ" بشكلٍ كبير: التدخل المتزايد للولايات المتحدة في المنطقة يشير في نظره بشكلٍ واضحٍ أكثر فأكثر إلى واشنطن كمحرّك للقمع العالمي للتيار الإسلامي.

غير أنه، بعيدًا عن الظروف المصرية القاسية، يملك ابن لادن إمكانيات ماليةً ضخمةً، وتلقّى حديثًا دعم نظام الطالبان، الذين يسيطرون على حوالى (95%) من الأراضي الأفغانية. في بداية شهر آب عام (1998 م)، فإن

المطالـــب المســـبقة للظواهـــري، الـــذي "أعلن" الهجمات على السفارتين الأمريكيتين في تنزانيا وفي كينيا في السابع من الشهر نفسه، كان هدفها من دون شـــك، كمـــا يرى منتصر الزيات، إعطاءه "مصداقيةً" من جديد على الساحة الداخلية المصرية، حيث فقدت حركته جزءاً من موطئ قدمها. ومع المنطق اللوجستي للملياردير السعودي، استطاع أن يعطي لطموحاته الأبعاد الموافقـــة لمـــا يشبه كثيرًا رغبةً في الانتقام، كصدىً للاتهامات التي صرخ بها الطبيـــب الشاب من وراء القضبان التي كانت تفصله عن قاعة المحكمة، في وجـــه الصحفيين الذين أتوا من العالم بأجمعه ليحضروا محاكمته القاهرية عام (1982 م): لقـــد تعرّضنا لمعاملة لاإنسانية. لقد ضربونا، وجلدونا بالأسلاك الكهربائية!، وعرّضونا لشحناتٍ كهربائيةٍ!، واستخدموا كلابـــاً متوحشةً!، واســـتخدموا كلابـــاً متوحشةً!، وعلّقونا على الأبواب، وأيدينا مقيّدةٌ إلى ظهورنـــا!، واعـــتقلوا الزوجات، والأمهات، والآباء، والأخوات، والأبناء! إذن، أين الديموقراطية؟، أين الحرية؟، أين حقوق الإنسان؟، أين العدالة؟، أين العدالة؟، لن ننسى أبدًا!، لن ننسى أبدًا[19]!.

8 / 4) ابن لادن والدلائل (الدنيوية) على عدم احترام الشريعة (الإلهية)

> محروقات الخليج الفارسي وانعدام بديلٍ أمريكي جدّي في مجال الطاقة هي محور قضية ابن لادن. من أجل نفطٍ رخيصٍ وسهل الاستخراج، دعمت واشنطن والغربُ الطغاةَ المسلمين الذين يحاول ابن لادن وغيره محاربتهم.
> (ميشيل شوير، 2004)[20].

بتحلـــيل النظرة الإعلامية أو الأكاديمية الغربية، ابن لادن هو أولاً وبشكلٍ شـــبه حصـــري "الداعـــية" الذي يؤنّب الأمراء الذين نسوا التشريع الإلهي، واعوجـــاج "الصـــهاينة"، و"الصـــليبيين" وسائر "الكفار". إن مساره كفاعلٍ

سياسي أيضاً معروفٌ بصورةٍ أقلّ. ما الأسباب التي دفعت الطالب السابق ذي الامتيازات، الذي كان لفترةٍ هاوياً للتجذيف على نهر التيمز في أكسفورد أو اللاعب الممارس للكرة الطائرة، عندما أصبح مقاولاً ناجحاً، إلى التخلّي عن رفاه غناه الخرافي؟[21]. لماذا فضّل مخاطر المنفى المعارض وحرب العصابات في جبال أفغانستان القاحلة، على مكاسب التعاون المتبادل الفائدة مع الأمراء السعوديين؟. ليس لدينا معلوماتٌ كافيةٌ عن الفترة الطويلة التي كان فيها متقيّداً تماماً بحرفية الشريعة والتي سبقت ثورته السياسية ، ولائحة محاولاته المتعدّدة لتعديل سياسة نظام الرياض سلمياً قبل أن يقرّر أن يقاتل بالسلاح داعمي هذا النظام الأميركيين، وليس النظام بحدّ ذاته[22]، والأسباب التي دعته فيما بعد إلى مهاجمة «الولايات المتحدة بدلاً من السويد» حسب تعبيره. باختصار، إذا كانت لغة ابن لادن تبدو للوهلة الأولى أنها تسجنه في معزل تعصبه الديني، فإن قليلاً من المحللين من يحاولون بشكلٍ جدي دراسة مسيرته بكل تعقيدها.

واعتباراً من عام (1993 م)، فإن النظام السعودي، الذي رضي عام (1992 م) القيام بتعديلٍ خجولٍ لاستبداديته، وقَبِل أن ينشئ "مجلساً استشارياً" عيّن أعضاءه بنفسه من باب الحيطة، انكفأ على حلٍ قمعي فقط[23]. لم تقتصر الاعتقالات الوقائية على أعضاء المقاومة الأفغانيين القدامى، الذين اعتقلوا لدى عودتهم، في نهاية الثمانينيات، وعُذّبوا بشكلٍ منهجي، حتى الموت أحياناً. إنها تشمل أيضاً أكثر المعارضين اعتدالاً، الذين تلقوا أحكاماً قاسيةً بالسجن وعذّبوا هم أيضاً. في هذا السياق قام ابن لادن، الذي نجحت الضغوط الأميركية في طرده من السودان، بإيضاح وتجذير هجومه على النظام الذي سحب منه جنسيته السعودية.

عام (1995 م)، عندما لم يكن بعد قد أطلق دعوته إلى طرد الولايات المتحدة من شبه الجزيرة (1996 م) ولا أعلن عن إنشاء (الجبهة الإسلامية

العالمـــية) (1998 م)، نشر أول عرائضه العديدة المعارضة للملك فهد. ولهذه النصوص أهمّيةٌ مزدوجةٌ. فهي أولاً تعطي مفاتيح قراءة مفصلٍ بين المكوّنات اللاهوتـــية والسياســـية لـــلخلاف القائم بينه وبين النظام وحُماته وسارقيه الأجانـــب؛ ثم تسمح برؤية القالب السياسي أصلاً لراديكاليته، لَمن يريد أن يبذل جهدًا ليعبر إلى ما وراء ستار "موضوعة المعارضة اللاهوتية" هذه.

(رســـالةٌ إلى أبي رغال)، التي وجهها ابن لادن عام (1995 م) إلى الملك فهد ملك المملكة السعودية، وفيها زبدة القول، تحوي لائحةً طويلةً مشفوعةً بالوثـــائق والأدلّة لاعتداءات الملك "على الله والإسلام"، على أرض الإسلام والمسلمين، وعلى مدينة مكة المقدسة وعلى طائفة المسلمين. وبإلحاحٍ خاصٍ، أكّد فيها ابن لادن أولاً، على نحو كلاسيكي، الأولويات الدينية واللاهوتية لمطالبه، التي كانت لا تزال وقتها في نطاق الإصلاح. وإذ يظهر للمرة الأولى مخالـــبه السياسية تجاه الملك (القمع السياسي الذي يطال كل النخب، [...] والفســـاد، وتبديد الثروات)، فذلك كي يؤكّد بصورةٍ أفضل أنّ الإساءات الموجهة إلى أسس الدين هي التي يقصد إدانتها بالدرجة الأولى.

وبـــنفس الكلاسيكية، يستند عرضه إلى مراجع قرآنية، توضحها تفاسير علماء الدين. ويذكّر خصوصـــًا بالفرض الواجب على الحكام بأن يستندوا إلى الشرائع الموحى بها ويحطّوا من شأن "المنافقين" الذين يتّخذون الطاغوت مـــرجعـــًا[25]. في الأساس، هو يعيد أخذ النقاشات، الحجج، البراهين، التي تبنّاها سيد قطب ليسوغ سقوط النظام الناصري: الملك السعودي يسيء إلى مـــبدأ وحدانـــية الله لأنه يدع التشريعات الدنيوية، البشرية، المعتبرة كافرةً وبإيحـــاءٍ أجنبيٍ، تحتل مكان المرجعية الإلهية. وهكذا فإن المملكة، كعضوٍ في مجلـــس التعاونً الخليجي، تقبل الخضوع لقرارات تشريعات دوليةٍ. غير أن تلـــك القـــرارات مؤسسةٌ على هيكلٍ من المرجعيات هي بالترتيب "دستور مجلس التعاون، القانون الدولي، المعايير الدولية، ومبادئ القانون الإسلامي".

ويـــتأجج ابـــن لادن غاضبـــًا: هذا هو الدليل على الاستخفاف بالشريعة الإلهية، المصنف في الصف الأخير لمرجعيات المملكة. وبعد أن أثبت الطبيعة الدينـــية لمخالفات الملك، ينتقل إلى قائمة ما يبدو بنظره نتائج منطقيةً (بما أن العصا المعوجّة لا تعطي ظلاً مستقيمـــًا بالطبع) لهذه المخالفة للشريعة الإلهية. وبتوســـيعٍ أكـــبر بكـــثير، يعدّد عندئذٍ تلك النتائج السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الدنيوية تمامـــًا، جميعها.

بـــنظره، النتيجة **الأولى** لتخلّي الحكّام السعوديين عن المرجعية الدينية هي الشـــكل الاصـــطفائي جدًا، وعلى أي حال، قليل الإنتماء للإسلام، لدوافع سياسة المملكة الخارجية. يشير العرض إلى أن كثيرًا ممن يحللون شؤون المملكة الســـعودية وهـــم قابعون في الغرف، مستعجلين لإدانة "أصولية" الأمراء، لا يتمهلون لملاحظة حدود تفسيرٍ "إسلاميٍ" للسياسة الأجنبية للمملكة النفطية. ويـــتّهم تحديـــدًا الملـــك بأنـــه موّل وسلّح على التوالي مقاتلين قليلي الصلة "بالإســـلام"؛ والكتائـــب المارونـــية المسيحية التي كانت تحارب "المسلمين اللبنانـــيين"؛ وعصابات الثوار المسيحيين في جنوب السودان ضد نظام الشمال الإسلامي؛ و"الصديق القديم صدّام حسين"، الذي موّله ب(25) مليار دولار، حـــين كـــان يقـــاتل الثورة الإيرانية؛ والنظام الجزائري "الذي يقاتل الإسلام ويســـحق المســـلمين تحت جزمته"؛ "وشيوعيي" اليمن الجنوبي في أثناء حرب (1994 م) الأهلية، التي انتهت عندئذ.

ويـــتابع قائلاً: أظهرت قضية اليمن كم كان دعمك للمقاتلين الأفغان لا علاقة له بقضية الإسلام: كان يهدف فقط إلى حماية المصالح الغربية المهدّدة بانتصـــارٍ سوفيتيٍ محتملٍ. ويتابع، بلا هوادة: لأن الشيوعي الأفغاني لم يكن مختلفـــًا عن الشيوعي اليمني [...] كيف تستطيع تبرير أنك كنت تدعم في الوقـــت نفســـه المســـلمين ضد الشيوعيين في أفغانستان، والشيوعيين ضد المسلمين في اليمن؟ [...] لا يمكن للمرء فهم هذا التناقض إذا لم يكن يعرف

أن سياساتك يملـيها عليك في الواقع عالم الصليبيين الغربيين الذين ربطت مصيرك بهم.

ثم يتحول العرض إلى الميدان الاقتصادي ويحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها كل شخصٍ على نفسه في المملكة وفي أرجاء العالم. ويتساءل: حين نعـرف أن المملكة راكمت في نهاية الثمانينيات، احتياطيات تقارب (140) مليار دولار، وتملك إيرادًا يوميـًا يقارب المئة مليون دولار، كيف أصبحت عـام (1995 م) إحـدى أكـثر بلدان المنطقة مديونيةً؟. لماذا تبقى أجهزتها التعليميـة والصـحية مـزدحمةً وغير كافية، وتفتقر إلى التجهيزات، وتقع بأزمـات، ويـبقى (150000) من حملة الشهادات الشباب فيها عاطلين عن العمل؟، والضائقة الاقتصادية هي الأفق الوحيد للعديد من العائلات؟. ويلح ابـن لادن: ولكن أين ذهبت كل هذه الأموال إذن؟. في مصروفات العائلة المالكـة على الكماليات أولاً. ولا يعرف الراوي على هذا الصعيد، من أين يبدأ: بتعداد القصور والمساكن الأخرى التي تسدّ الأفق في المملكة وفي سائر أرجـاء العالم؟. كلفة هذه القصور، التي "تستطيع باحة واحد منها احتواء دولـة "البحرين" بأكملها[26]، تقاس "بآلاف ملايين الدولارات". وتبقى مع ذلك منارةً ليل نهار في حين يدعو حكام الأقاليم إلى توفير الطاقة.

غـير أن قلـب المـرافعة ليس هناك، لكنه في معاني صفقات جائرة مع "شـركاء" المملكة الغربيين: العون الحقيقي المقدّم للغرب ليس فقط التمويل الدقـيق لرغـباته الجيوسياسية المتنوّعة: تُستَنزَف المملكة عبر إجراءات سيئة أخرى. أولاها عقود التسلّح، التي يبرهن ابن لادن على أنها لا تتناسب البتة مع حاجات الجيش السعودي وموارده البشرية. ويذكّر بـأن المقدار المئوي من ميزانية الدولة الذي تخصصه المملكة السعودية للدفاع هو حوالى (30%)، ولـيس له مثـيلٌ في العـالم. غير أن العقود لا تُبرَم بحسب الحاجات التقنية للجيش، إنما "لخلق موارد للأمراء الحاكمين"، الذين ينالون ما يصل إلى (60%)

من قيمة الصفقات، ولتقديم "تعويضات" شخصية لرؤساء الدول (الأمريكي والبريطاني: بوينغ لإعادة انتخاب كلنتن، تورنيدوس لشكر ميجور، إلخ) "تساعد في البقاء في السلطة". النتائج الوحيدة لهذه الإنفاقات هي "أكوامٌ من الأسلحة من دون أي موارد بشرية لتستعملها [...] وقواعد عسكريةٌ هائلة ظهر أنها مخصّصةٌ في الواقع للقوى الأجنبية.

جعلت حرب الخليج عام (1991 م) "هذا التعاون" العسكري، المالي يغيّر من نطاقه نوعًا ما. وجدت قوى التحالف المشكّل حول الولايات المتحدة ضد العراق "فرصة عمرها لتبتزّكم ولتستغلّ مخاوفكم وجبنكم". "لقد أصرّوا على جعلكم تدفعون تقريبًا كامل نفقات الحرب، [...] أي (60) مليار دولار، ذهب منها (30) مليارًا في جيوب الولايات المتحدة وتقريبًا (15) مليارًا في جيوب الحلفاء الباقين. [...] وأُنفق الباقي عمولات، وصفقات، ورشوات أخرى. ويتابع ابن لادن اتّهامه قائلاً: إن نتائج حرب الخليج تروي كثير عن فعّالية سياسة التسلح. [...] فالطيران (السعودي)، الذي كان لديه خمسمئة طائرةٍ، لم يكن قادرًا سوى على التغلب على آليّتين عراقيتين محرومتين من التغطية الجوية. والبحرية، رغم قطعها الثلاثين، التي كان منها عشرون مجهزةً بقاذفات الصواريخ، لم تطلق النار مرةً واحدةً. و لم تكن القوات البرية بأفضل حالاً: اضطرت البلاد لجلب تقنيين من الباكستان لتنجح في تجهيز كتيبة مدفعية مصفّحة واحدة. مع ذلك لم تضع نهاية الحرب حدًا لهذا الإخفاق المُكلف: بعد الحرب، قادكم تضامنكم مع التحالف إلى إبرام عقودٍ جديدةٍ لصالحهم، تزيد قيمتها على (40) مليار دولارٍ للأميركيين وحدهم.

مع ذلك فهذه القائمة الطويلة للتبذير "والنفقات الجنونية المرتبطة بوجود قوى التحالف طيلة حرب الخليج" ليست كل شيء: بقي الأعظم. تقودنا لائحة نتائج "تدهور أسعار النفط" ودراستها، بالبرهان القاطع، مدعومةً بأرقامٍ من البنك الدولي، إلى حقيقةٍ رهيبةٍ: لم تفلس المملكة السعودية إلا لأن

حكامها دفعوا، بالسعر الأغلى، ثمن امتياز ... الخضوع للاحتلال العسكري. ومـــازالوا يدفعون ثمنـــاً أغلى للإستمرار في نيل إعجاب حُماهم والاستفادة بالتالي من حمايتهم بأن يقيموا لهم نوعـــاً من تضحية مالية دائمة: بزيادة إيقاع سـحب مخزونهم، يتسابق الأمراء الخائفون بنشاط إلى تنظيم زيادة الإنتاج التي تخفــض مـــن القـــيمة المالية لمنتجهم، معيدين بذلك نسبةً مئويةً ضخمةً من عائداهم إلى حُماهم. حتى وإن كان الغرب يهتم بألا يقتل الدجاجة التي تبيض ذهـــبـــاً أسود، فهو يهتم كثيرًا بأن يكون ثمن هذا البيض أقلّ ما يمكن. بذلك تكون المملكة برأي بن لادن ضحية "أكبر عملية سطوٍ في التاريخ"، كما كتب عام (1995 م).

هـــل الـــتهمة مـــبالغٌ بها لهذه الدرجة؟. هل وضع "الإسلامي الراديكالي السـعودي" هو الوحيد الذي يؤدي إلى تقويم فادحٍ بهذا القدر؟. كلا بالتأكيد. إن أكثر الإحصائيات رسميةً وأكثر الخبرات بعدًا عن الحلقات "الإرهابية" تدعو إلى التفكير بأن ما ورد في هذا العرض أبعد من أن يكون كله من نسج الخيال: وقد اعترف روبرت باير، وهو موظفٌ كبيرٌ في وكالة الاستخبارات الأميركية، عام (2003 م)، قائلاً: نحن نشتري النفط بسعر السوق. لكن هذا السعر يخضع للعـــرض والطلـــب: بزيادة العرض، يبقي السعوديون الأسعار منخفضةً، وهذا شـــيءٌ يدفعونه من جيبهم. لم ندفع لهم أبداً تعويضاً لقاء زيادة الإنتاج هذه التي ابـــتكرناها في الستينيات والسبعينيات. وعندما أمّموا أرامكو، استمروا في دفع ذلك. لا نستطيع إذن أن نقول ببساطة إن "هؤلاء الناس كانوا دومـــاً ضدنا"، أو أن "العائلة المالكة أطلقت المتطرفين الوهّابيين في إثر الغرب[27].

في الوقـــت الذي كان فيه ابن لادن يطلق اتّهاماته الرهيبة، كان مواطنٌ فرنســـيٌ، جـــان ميشيل فولكييه (اسمٌ مستعارٌ لسفيرٍ ظل عدة سنوات في عاصـــمة المملكة السعودية)، قد توصّل إلى نتيجة مماثلة تمامـــاً، إن لم يكن بالـــتالي قد صاغها بعباراتٍ أقلّ لاهوتيةً. مستخلصـــاً وصفـــاً لا هوادة فيه

لطبيعة العلاقات بين الولايات المتحدة والمملكة السعودية، شبّه هذه العلاقة (أنت تدفع وأنا أحميك) بتلك التي تجمع بين . . قوّاد وبغي*[28].

واستخلص خبير وكالة الاستخبارات المركزية الأميركي من ناحيته قائلاً: أعتقد أن بواعث الإرهابيين هي قبل كل شيء ذات طبيعة سياسية، وكلما بكّرنا بالكفّ عن التدخل في الشرق الأوسط، استطعنا، بصورة أفضل، إقامة هدنة مع الإرهاب[29]. هل وصلت الرسالة؟. كلا بالتأكيد. أعلن الرئيس بوش قبل أن يستقبل في مزرعته ولي العهد الأمير عبد الله . . ويحصل على زيادة جديدة في إنتاج المملكة ليحاول وضع سعر أفضل: أظن أنهم لا يضحّون لأقصى حدٍّ. لم تكلّل المحاولة بالنجاح هذه المرة استثنائياً، ولكن لأسباب أكثر ارتباطاً بعدم فعّالية الإرادة السعودية الحسنة وحدها أكثر من إعادة اتّهامها.

في الواقع، من دون الخروج من إطار الفكر الإسلامي الكلاسيكي، الذي كان يعطي التفكير المنطقي الدنيوي مكانه الكامل، خرج ابن لادن فعلاً من النطاق الديني البحت ليتحرك ضمن النطاق "العقلاني"[30]. عندما نُذكّر بمكانة التحليل الدنيوي والسياسي والاقتصادي والمالي في المنطق الديني، فهو يحتل، حتى في منطقه، موضعاً حاسماً لا يأخذه كثيرٌ من المراقبين في اعتبارهم مع ذلك.

8/5) محمد عطا، أو المسار الدامي لأحد طيّاري (11) أيلول

سيرة حياة محمد عطا معبّرةٌ بنفس القدر. مساره كمحارب بالغ، الأقصر مدةً، بما أنه ولد في أول أيلول عام (1968 م)، في القاهرة، ومات في الثالثة والثلاثين من عمره، يندرج بأكمله تقريباً ضمن الزمنية الثالثة للإسلامية. لقد أعاد العديد من المحققين[31] بدقّة تشكيل حياة ذاك الذي كان يقود أولى طائرتي البوينغ (767) اللتين تحطمتا على مركز التجارة العالمي في نيويورك، في

(11 أيلــول عام 2001 م). ومن السهل بصورة خاصة إيضاح الطابع الهويّاتي "لدخوله في الإسلام السياسي". وكذلك هي الأعلام على طريق راديكاليته.

محمد عطا أيضـًا لم يأت من وسط معدم، ولكن من عالم البورجوازية الصغيرة المدينية المصرية. أبوه رجل قانون، وتابعت أخواته تعليمـًا عاليـًا مثله. ونال امتياز الدراسة في الخارج. وهو مهندسٌ معماريٌّ، عضوٌ في نقابة المهندسـين المصريين، التي سيطر عليها التيار الإسلامي في بداية التسعينيات. في القاهــرة، أدان بشـكلٍ كلاسيكيٍ أجواء القمع وميل النظام، بدعمٍ من الغرب، إلى تجريم التيار الإسلامي خصوصـًا، وكل أشكال المعارضة السياسية عمومـًا. ويـثيره بنفس القدر مشروع الرئيس حسني مبارك الرامي إلى الإضـرار بسلامة المدينة القديمة في القاهرة، منشئًا فيها ما يعتبره محمد عطا نوعـًا من مدينة ديزني إسلامية للسوّاح الأجانب.

وعندما ذهب من جامعة هامبورغ عام (1995 م) إلى سورية ليصنع فيها "الأرضـية" الأولى لشهادته في العمارة، قال إنه أصيب بالصدمة لأن المظاهر المعماريـة للـثقافة الغربية تطغى على تلك العائدة لحضارتها الإسلامية. كل شـيءٍ يدعونا للتفكير بأن صرامته التَقَويّة انبثقت بعد ذلك، جزئيـًا على الأقل، على غرار تلك العائدة لسيد قطب خلال إقامته في الولايات المتحدة، في مقابل إباحية المجتمع الألماني[32]. إنّ العداوة الثقافية، والثورة تجاه اللائحة الطويلـة للظـلم الـدولي، وتفـاوت الثروات الهائل بين موطنه الأم مصر الفوضـوية وألمانيا الموسرة والعمليّة، وخضوع أنظمة غير شرعية وقمعيّة في الوقـت نفسـه للمطالـب الأميركية من كل نوعٍ أعطت كلها محمد عطا التصميم البارد لأبي عبد الرحمن المصري، الإسم الحركي الذي اتّخذه لنفسه لحظة انخراطه، على غرار كل أمثاله في القاعدة.

اجتمعت أكثر مقوّمات الإسلام السياسي كلاسيكيةً. في (11 نيسان عام 1996 م)، في هامـبورغ، في مسجد شتيندام الصغير، بعد شهرٍ من قمة شرم

الشيخ (13 آذار) ضد "الإرهاب الإسلامي"، بدا أنّ محمد عطا اتّخذ قرارًا "بالانتقال إلى العمل المباشر"، وبالقيام بذلك مجازفًا بحياته ذاتها، كاتبًا وصيةً شديدة التفصيل تثبت أنه يرتقب الموت. إن العناية التي أولاها لشرح ما يجب القيام به لجثمانه تُبدي أنه كان يعرف أنه سيموت، لكنه لم يكن يعرف أنّ ذلك سيتمّ وهو يقود آليّةً محمّلةً بآلاف ليترات الكيروسين.

الشخصيات الرمزية الأربعة للقاعدة التي ذكرنا سريعًا مساراتها تطوّرت ضمن ظروف تاريخية وإقليمية مختلفة: سيد قطب، الأب السياسي والإيديولوجي، وأيمن الظّواهري، وريثُ سيد قُطب السياسي المباشر، اللذان مرّا كلاهما بتجربة التعذيب الجسدي؛ وأسامة بن لادن، منشئ عولمة المقاومة؛ ومحمد عطا، أحد أكثر منفّذيها عزمًا. مع ذلك تصميماتٌ ومخيّلاتٌ سياسيةٌ متشابهةٌ للغاية هي التي دفعتهم إلى صياغة أو تبنّي عبارات القطيعة القطبية واستراتيجياتها.

لقد سيّق سيد قطب وأدلج أسباب قطيعته مع محيط سياسيٍ كان يعده غير شرعيٍ، لأنه خاضعٌ للوصاية الأجنبية، ولأنه استطاع، تحت التعذيب، قياس مدى استبداديته. تابع الظواهري مسيرته، على الصعيد الإيديولوجي وكذلك السياسي. ومثل سيد قطب (وبخلاف ابن لادن ومحمد عطا)، صاغ التعذيبُ الجسدي مسارَه. ومثل سيد قطب، أجرى قطيعةً ليس فقط مع النظام، ولكن أيضًا مع القسم الأكبر من جيل معارضيه الإسلاميين الأول. وهو الذي أنجز إعداد اللائحة اللاهوتية التي تشرّع القطيعة مع الإخوان المسلمين، المتّهمين بإجراء تنازلاتٍ غير مقبولةٍ للمفهوم الرمزي الغربي، الذي استوردته الأنظمة العلمانية، التي يقصد الانفصال عنها بأكثر حَرفيةٍ ممكنة.

وجد ابن لادن من ناحيته هذه البلاغة جاهزةً للاستعمال ولم يضف إليها أي بُعدٍ إيديولوجيٍ يذكر. أضاف إليها بالمقابل لوجستيةً سياسيةً وحربيةً لا سبيلَ إلى مقارنتها مع تلك التي نجح سيد قطب والظواهري في تعبئتها،

وكذلك معرفةً مباشرةً للاضطرابات الناجمة عن التدخل الأمريكي في جزيرة العرب.

دخـــل محمد عطا إلى الميدان عندما كان قالب الثورة الإيديولوجي ولوجستيتها السياســـية معدَّيـــن ووظيفيين تمامـــاً. لقد تغذّت مخيّلته السياسية، التي أثارها تمـــاسٌ مباشرٌ مع الغرب، وهو ما طبع سيد قطب وابن لادن أيضـــاً، بشكلٍ خاصٍ بالتدخّلات الأميركية والإسرائيلية، فهي إذاً في قلب المنطق الملازم لزمنية الإسلام السياسي الثالثة. يبدو أن تطوّر العالم خلال التسعينيات، من فلسطين إلى العراق، قد أكّد تحليلات سيد قطب التي قام بها قبل أربعين عامـــاً وضَمِن راديكالـــية فئات قطيعته. وهكذا عندما رأى محمد عطا، عبر الظواهري وسيد قطـــب، "جماعـــته" في مواجهة عنف سياسي مشابه للّذي واجهه سيد قطب وفضحه، أصبح بذلك، بعد أربعين سنةً، جنديّه الأفضل، حاملاً للمرة الأولى، لقاء موت حوالى (3000) بريءٍ، نار الحرب إلى قلب الغرب الرمزي.

9) من المخاوف الموروثة إلى المخاوف المُستَغَلّة: حرب التمثيلات

هل ستتقدم هذه البلدان نحو الديموقراطية أم ستستمر في . . التحدث فيما بينها بالعربية؟ (موظفٌ فرنسيٌ كبيرٌ مكلف بالحوار الفرنسي-العربي، 1990 م)[1].

لا بد أن التحدث بالفرنسية، لغة الديموقراطية، قد ساعدك! (ناقدٌ أدبيٌ شهيرٌ في التلفزيون الفرنسي، متوجهـاً بالحديث عام (2002 م) إلى إحدى الشخصيات البارزة في التيار "الاستئصالي" الجزائري.

هل يمكن أن يكون واحدًا منّا، ذاك الذي يرفض أن يشرب كأسه مثل الآخرين؟ (من أغنيةٍ شعبيةٍ فرنسية).

معظم المسلمين ليسوا أصوليين ومعظم الأصوليين ليسوا إرهابيين، لكن معظم الإرهابيين الحاليين هم مسلمون ويدّعون بفخرٍ أنهم كذلك (برنارد لويس، 2003 م[2].

أيّ شخص في الغرب يريد أن يكوّن فكرةً عقلانيةً عن الإسلام السياسي عليه التغلب على عقبتين. تضم الأولى تراكم المخاوف اللاواعية، "الموروثة"، تجـــاه هذا الجار، العدو القديم المسلم الذي، في عملية تشكيلنا الهويّاتي، يعود إلـــيه الدور الأساس في إخبارنا مَن نحن. والثانية، أكثر ابتذالاً لكنها ليست أقل فعّاليّةً، هي عقبة الاستراتيجيات الإختيارية لكل هؤلاء، في الغرب أو في العـــالم الإسلامي، الذين لديهم أسبابٌ للشعور بأنهم مهددون في امتيازاتهم الحالية، ومصلحةٌ في توظيف هذه المخاوف أكثر من مقاومتها.

أي شخصٍ يستطيع اليوم أن يُظهِر مَن يقاومه على أنه "إسلاميّ" يعلم في الواقــع أن المخاوف وجهل الآخر ستصبح آليـــاً أعزَّ حلفائه. بما أن السيطرة عـــلى تدفق المعلومات هي في صلب الحرب الاقتصادية والسياسية، فإن اتخاذ الآراء المسبقة للتلاعب بالأخبار، وتفضيل الأخبار اللحظية المثيرة على حساب قراءة التاريخ التي تعطي تفسيرات، هو القاعدة في معظم الأحيان. هؤلاء الذين يـــلجؤون، عمدًا أو من دون عمد، إلى هذه الأساليب في وسائط الإعلام وفي الفلـــك السياسي لا يجدون مشقةً في تعبئة مخاوف لاعقلانيةٍ راسخةٍ عميقـــا جدًا في المخيلات.

عملـــت هذه الآلية المزدوجة كثيرًا منذ الثمانينيات على إنتاج تصورات "للقضـــية الإســـلامية " ضمن مجتمعات "الشمال"(وبشكلٍ أساسٍ، في هذه الحالـــة، مجـــتمعات أوربة وأمريكا الشمالية). ولكنه اتخذ في فرنسا منحىً ساخرًا: فبين جميع القوى الغربية، فرنسا هي الوحيدة بالفعل التي لديها تاريخٌ أطول للعلاقة بالآخر المسلم، تشاطرها في ذلك جوهريـــا إسبانيا منذ حقبة الحروب الصليبية، عبر أطول استعمارٍ لأرضٍ مسلمة، الجزائر، التي سيطرت علـــيها بين عامي (1830 و1962 م). ولهذا، في هذا الفصل المكرّس "لحرب تمثـــيل" ظاهـــرة الإسلام السياسي في العالم الغربي، سنستند خصوصـــا إلى التجربة الفرنسية.

1/9) المخاوف . . الموروثة

كــي نحظــى بفرصة التغلب على هذه المخاوف الموروثة يتطلب تحديد أصــلها الــتذكير ب"ثقافة الآخر" هذه، التي هي الإسلام، ودورها في بناء هويتــنا. وتــبدو صعوبة قبول انبعاث قاموس بديلٍ لذاك الذي اعتبرناه في اللاوعــي الوحــيد القادر على التعبير عن العامّ، كما سوف نرى، في قلب تساهلنا مع كل أنواع الدروب التحليلية الخاطئة.

الإســلام، كمــا تراه فرنسا، هو بالتالي قبل كل شيءٍ الواسم الهويّاتي "لثقافة الآخر" وبالتالي، باختصار: للآخر. التحدث عن الإسلام، إقامة علاقة معه، هو إذن، بامتيازٍ، التحدث عن الآخر أو التواصل معه. غير أن التحدثُ عن الآخر، كما نعلمٌ، على الأقل منذ هيجل، هو لاعتبارات عدة، التحدث عن الذات. الآخر هو من يقول لنا "من نكون"، وما المكانُ الذيٌ نشغله في الفراغ، وفي جزءٍ كبيرٍ، ما الدور الذي نلعبه فيه. لا توجد الهويّة إلا بالتماس مــع الغيرية. إنّ الواصل الثاني إلى قمة الجبل أو شواطئ الجزيرة المقفرة هو الذي يحدد المكوِّنة المسيطرة لأنا الشاغل الأول، ذكرًا كان أم أنثى، أسود أم أبيض، فكريّ العمل أم يدوياّ، بدينــاً أم نحيلاً . . إلخ. بالآخر تتعلق حدود "نسبيتنا" وبالتالي تستند "هويتنا" إليه أو ضده. حتى لو كان الذي لحق بي إلى الجزيــرة المقفرة قادمــاً من قريتي، سأجد السمة التي تميّزه وتسمح لي بأن أكون ضمن وحدانيتي الضرورية.

في حالــة العلاقــة مع الإسلام في فرنسا، يشتدّ ميل الآخر إلى التأثير في التوازن الداخلي الهشّ دومــا لذاتنا بقدر ما يتعلق الآمر "بآخرٍ محدّد بعينه". ذلــك الآخر لا يأتي من كوكب المريخ، ولا يتحرك ضمن سياقٍ خالٍ من البــيانات. إنــه عــلى العكس في غالبيته قادمٌ (على صعيد البيانات، ولكن أيضــا، على صعيد الإحصائيات هذه المرة) من شمالٍ إفريقيٍ قريبٍ على صــعيدٍ مــزدوجٍ، عبر ضيق مضيق جبل طارق وأيضــا عبر تاريخٍ مشتركٍ

بشـــكلٍ واســـعٍ جـــدًا وإن لم يكن "مُتقاسَمــًا" فعلاً. هذا التقابل، المُعَلَّم بالعرب المغاربة وبالصليبيين، بالمستعمرين و"الفلاّقين"، بالعائدين إلى أوطانهم والمهاجـــرين، لا تشهد به فقط الأحداث بجروحها، التي لم تندمل كلها، أو الـــنقلات مـــن جمـــيع الأنواع، التقنية أو اللغوية، ولكن كذلك الخيالات، والتنافرات، ومخاوف أخرى.

إنّ العلاقـــة بثقافة الآخر في نموذجها المتعلق بالشرق الأقصى أو البوذي، والذي من الضروري نوعـــًا ما استخدامه لتعيين حدود المنطقة الهوياتية، هي أقل صدمـــًا بشكلٍ ذي مغزىً مما هي عليه مع الجار العربي، المسلم. في قلب منطقة مورفان (Morvan) الخضراء، على الطريق الذي يقود إلى مركز تأهيلٍ للأئمـــة (في شـــاتو-شينون Château-Chinon) غذّى إنشاؤه عام (1989 م) الكـــثير من الخيالات الإعلاميّة، يستطيع الزائر المدهوش أن يكتشف معبدًا بوذيـــًا يزيد الذهب واللون القرمزي من إكزوتيكية هندسته الصارخ. وعلى عكس أصغر مسجد في ضواحينا، استطاع هذا المعبد "لدين الآخر" المختلف أن يتمتع بالصمت الراضي لحراس هويتنا القومية المتغطرسين.

الآخر المسلم لا يأتي أيضـــًا من فييتنام، التي اجتاحتها مع ذلك العاصفة الاستعمارية هي أيضـــًا، على غرار الجزائر، ولكن البعد عنها يعتّم الذكرى ويحـــلّ التوجّس. في الزمان كما في المكان، المسلم هو بشكلٍ مزدوجٍ قريبٌ منا في الواقع (أكثر مما ينبغي). غير أنه بالتحديد "عندما يزول الاختلاف فإن العـــنف يهدّد"، كما لفت إليه الانتباه بمهارة الفيلسوف رنيه جيرار (René Girard). هـــذا الجـــار، القريب أكثر مما ينبغي، قريبٌ كذلك على صعيد المرجعـــية الدينية، باعتبار أننا، في جزء كبير، نتبنّى كتابات مُتشاطَرَةً وصورًا إنجيلـــيةً وقرآنيةً مشتركةً. جارنا "القديم" و"القريب أكثر مما يجب" هو إذن منطقيـــًا الفاعل الأكثر مباشرةً في بناء هويتنا الجمعيّة، ضمن طبقاتها اللغوية (مرجعـــياته ليســـت لاتينية)، والإثنية (هو لا يرغب بالغاليين ولا الفرنسيين

أســـلافـــًا له)، وطبعـــًا الدينية (نبيّه الأوحد غير معروف لدينا وهو يرفض فوق كل ذلك الطامة الكبرى، "علمانية" حداثتنا الفرنسية). لقد تكوّن جزءٌ من الهوية الإثنية والسياسية الفرنسية قياســًا إلى العرب المسلمين أو المغاربة، وقياســـًا إلى هويـــة المحمّديين، من دون أن ننسى مع ذلك حروبنا الدينية الخاصـــة، أردنـــا أن نكون مسيحيين أولاً، ثم أوروبيين أو غربيين ثانيـــًا، وأخيرًا، في الحالة الخاصة جدًا للهوية الفرنسية، علمانيين.

وفي نفس هذه الخانة المكانية يُدَوَّن رضّ إعادة تحديد إقليمي نهائية للّقاء بين الجـــيران. يتشكّل الإحساس بالإسلام بالتأكيد أيضـــًا في جزءٍ منه على أرض الآخـــر، وســـنعود إلى ذلك، عبر هذه "المعلومات" التي تجتاز البحار بشكلٍ سريعٍ، إنما سيء؛ لكنه يتمّ أكثر فأكثر غالبـــًا ضمن "حميمية" فضاءاتنا العامة، ضمن مجتمعنا الخاص. لم نعد ننصب كاتدرائياتنا على تلال إفريقية: نكتشف بدهشـــة مســـاجد في ضواحينا القريبة. لم نعد "نُستَقبَل" لدى الآخر، ولكن، كصـــدىً متوقّعٍ للإعصار الاستعماري أولاً، ثم كنتاجٍ اختياريٍ لاستراتيجياتنا الصـــناعية، الآخر هو اليوم لدينا. أُلغيت المسافة الثمينة أكثر أيضـــًا. وأخيرًا، حتى وإن كان الجيل الأول من مسلمي فرنسا اليوم في غمرة تنوعٍ، ليس فقط بفضـــل لاعـــب كرة القدم زين الدين زيدان، فهو يضم في يومنا هذا عمالاً يدويـــين أكثر من ممثلي الطبقة المثقفة العلمية أو الفنية، ما حرم "الإسلام " ربما من القدرة على التواصل التي تتطلبها المخاوف وسائر أسواء التفاهم التي يثيرها تأكيده شمال البحر الأبيض المتوسط.

الإســـلام هـــو ثقافة أقرب جيراننا في الوقت الذي يضمحلّ فيه اختلال الـــتوازن الهـــائل الذي أتى من العلاقة الاستعمارية، وإن كان ذلك ببطء، لصـــالح الضفة الجنوبية وبالتالي "على حساب" الضفة الشمالية نسبيـــًا. عام (1930 م)، حـــين كان الاستعمار في أوجه، كان "إسلام المستعمرات" الذي كـــان مع ذلك منذ ذلك الحين "ثقافة الجار الآخر القريب"، والذي كان مع

ذلـــك مغروساً في فرنسا، يثير اضطرابـــاً أقل مما سيفعله، منذ الثمانينيات، "إســـلام الضـــواحي". كانت هوية فرنسا الوطنية عندئذٍ متكيّفةً تمامـــاً مع الإسلام الذي جعله المعرض الاستعماري الكبير "للذكرى المئوية الثانية لغزو الجزائر" فولكلور. هل غيّر النبي محمد منذئذ رسالته؟. حتمـــاً لا. لكن أتباع ديـــن الآخر انتزعوا أنفسهم غصبـــاً من الصورة الاستعمارية. إنهم يرفضون ألا يكونوا سوى إحدى المكملات المجلوبة لمركزيتنا الثقافية. لقد ولّى الزمن المـــبارك لعلاقـــة وحـــيدة الجانب مع "مستعمراتنا". في بداية القرن الواحد والعشرين هذه، مهما بقيت العلاقة بين الضفّتين غير متساوية، تترك للشمال شـــعورًا متفشّـــيـــاً، له مـــا يسوغه، بأن الحقبة السعيدة لسيطرته السياسية والرمزية أصبحت وراءه.

وخيبة أمل فرنسا ليست فقط نتيجة نهاية الأنموذج الاستعماري المُطَمْئِن. لقـــد أبدى انتصار العقلية الاقتصادية حتمـــاً، فيما يخص التنمية، إمكانياته الكمـــيّة الـــرائعة. لكنه أيضـــاً أظهر شيئًا فشيئًا تناقضاته وحدوده النوعية: الكلفـــة الاجتماعـــية والبيئية المرتفعة، وضعف الرابط الاجتماعي، وفقدان السمات الأخلاقية. والأزمة التي أخفاها فترةً من الوقت بريق التقدم التقني، تـــتفاقم اليوم تحت وقع هبوط منحنيات النمو، وارتفاع مستويات البطالة، والبحث عن طريقٍ متعصبٍ مجازفٍ لإعادة سحر العالم.

وإذا كـــان الـــتوتر الـــذي نشأ من تأكيد الإسلام يزداد حتمـــاً بفضل الخاصّية "الطارئة" للناقل الإنساني "للدين الجديد"[3]، فهو يساهم بالتالي، في قسمٍ كبيرٍ، بالتوتر الذي يثيره كل تأكيد دينيٍّ، مهما كان، في مجتمعٍ هو في الواقـــع، حرفيـــاً، خارجٌ من المسيحية أكثر بكثيرٍ من كونه مسيحياً، وفاقدٌ لحواسّـــه الدينـــية أكثر بكثيرٍ من كونه "علمانياً". وخلف رايات العلمانية، خمـــود مساحة الفلك الديني هو الذي وسم عصر ورثة جول فيري (Jules Ferry) أكـــثر من انفصاله عن الفلك العام. على هذا الصعيد، يعبّر "التوتر

الإســـلامي" ومنذ ذلك الحين، عن الانزعاج الحاصل مما يمكن أن يبدو، بما تفرضه اللغة الدينية، كطلب للروحانية في مجتمعٍ أخذ على عاتقه حلّ معضلة الطلـــب الاجتماعي للمقدّس، أكثر مما يعبّر عن التنافس بين وحيين. ومثل وضعه "كدين الآخر"، يجب على الإسلام إذن أن يتغلب على التحفظ الذي يغذّيـــه وضعه كدينٍ بكل بساطة. في المرتبة الثانية فقط، يرتسم التوتر القديم الديـــني المحض للصراع بين العقائد، يزيده هو أيضـــًا القرب المفرط، وتغذّيه ديناميكـــية ذاتـــه الشـــرقية الأخرى. إن نظرنا جيدًا إلى ذلك، وإذا صدّقنا "قرآنهم"، ألا يكون المسلمون مسيحيين ارتدوا "طبقةً" إضافيةً من النبوّة؟.

9/ 2) المخاوف المستَغَلّة، أو تمثيل الإسلام السياسي في فخ السياسي

لا نصـــارع دائمـــًا كما ينبغي المخاوف الموروثة من مواجهة نزاعية طويلة: فكثيرًا ما يغذّيها عمدًا كل هؤلاء الذين يرون فيها فائدةً سياسيّةً لهم. وهكـــذا يكـــون نجاح القراءة اللاعقلانيّة والتجريمية للحيل الإسلامي نتاج متغـــيّرات نفسيّة، أو خاصّة بالتحليل النفسي، لاشعورية في قليلٍ أو كثيرٍ؛ لكـــنه أكثر من ذلك ثمرة استراتيجيات متعمّدة، تكون أكثر فعاليةً بقدر ما تكـــون اســـتراتيجيات لقاءِ فاعلين حكوميين أقوياء بشكلٍ خاصٍّ. وخلا "العـــدو التاريخي" للآخر المسلم، نجد، في الصف الأول لهؤلاء، كل الأنظمة العربية التي تفتقر إلى قاعدة شعبية، أي: الغالبية العظمى منها.

وتميل الشرعية الدولية لهذه الفرق، فاقدة الثقة، إلى أن تُختَزل إلى مقدار موهبـــتها في تجريم كل بدائل لحكمها. وهكذا تبنّى الطغاة العرب منذ بداية الثمانينيات، وبصورةٍ أكثر هزليةً أيضـــًا منذ (11) أيلول، استراتيجية اتصالٍ تـــتألف من تصدير صورةٍ شرّيرة لمعارضيهم الإسلاميين، ليجنوا لمصلحتهم مكاسب من المخاوف الغربية. لا يهمّ إن كانوا في الواقع قد ساهموا بشكلٍ

واسـع في راديكالية هذه المعارضات، إلى درجة أنهم في بعض الأحوال (مثل الجزائـر، وسنعود إلى ذلك) حلّوا محلّها بكلّ بساطة فقاموا بأعمال عنف، ذبحـوا فيها معارضيهم باسم هؤلاء الأخيرين. والجمهور الغربي مستعدٌ لأن يقرّ "لهؤلاء الذين يحاربون الأصوليين" باحتكار تمثيل القيم العامة، وأن يجعل منهم محاوريه الشرعيين الوحيدين، شريطة أن يقوّوا جهله ومخاوفه.

لكـن الطغاة العرب ليسوا الوحيدين الذين يلعبون هذه اللعبة. فالمخططون العسكريون الإسرائيليون، مسلحين بقدرتهم الإعلامية الهائلة في الغرب بأجمعه، فهمـوا بالـتالي سريعـاً عِظَمَ ما يمكن أن يجنوه من ضعف منظمة التحرير الفلسـطينية والانبـثاق الـناتج عن ذلك، ضمن المقاومة الفلسطينية، للجيل الإسـلامي "لحمـاس". وروسيا، التي فشلت في القيام بذلك في أفغانستان، راحت منذ بداية النزاع في الشيشان، وبالشكل الناجح الذي نعرفه، تُضاعف أعداد كل أولئك الذين غدا لديهم الخوف اللامنطقي من الآخر المسلم مصدر شرعية أكثر منه مصدر قلق.

إنّ (11) أيلـول وما أدى إليه من إلصاق صفة ال"بن لادنية" بالمعارضين السياسيين "المسلمين" قد أسقط آخر التحفظات وأزاح آخر ما يقبل التأويل. ويـلخص المعارض التونسي منصف مرزوقي ذلك بقوله: منذ ذلك التاريخ، أصـبح الطغاة مرتاحين كما لم يكونوا أبدًا قبلاً. لم تعد صورة الآخر اليوم نتاج استراتيجية معرفة مخصّصة عند الاقتضاء للتغلّب على مخاوف لامنطقيّة: لقـد أصبحت رهان استراتيجيات سلطة وقحة بشكل خاص حيث يتنافس الجـنرالات و"الخـبراء" مـن كل الجنسيات وكل الأديان، من الجزائر إلى واشنطن مرورًا بتل أبيب، على إظهار مواهبهم.

يتلقى هذا الانحراف بالفعل دعمـاً جوهريـاً من جزء التيار الإسلامي الذي يستحق فعلاً صفة المتطرف ويساهم بخطاباته وأفعاله في إعطاء مصداقية لأسـوأ التلاعـبات والتخـيلات الغربية، مرجعـاً كل إرادة تسييق وكل

متطلّب حقيقة إلى البراءة وسلامة النيّة، أو حتى التورّط. إن وجود هذا الجزء البلــيد والتهديد الإرهابي الذي يمثله يشكلان بالتأكيد تحديات كبرى يجب مواجهــتها بقوة القانون. لكن يجب ألا تنسينا هذه التحديات تحديــًا من نوعٍ آخر، وهو ما تشكله القدرة المدهشة لهذه الأقلية المتطرفة على مصادرة كــامل الرؤية الإعلامية لسياق إعادة الأسلمة. غير أن لهذه المراوغة تفسيرًا: يمكن إرضاء طموحات راديكاليي هذه التبعية بتسليط الأضواء عليهم بشكلٍ أسهل إن كانوا يتلقون دعم هؤلاء الذين لديهم مصلحةٌ في أن يخفي القسم الأكــثر شراسةً من خصومهم السياسيين اعتدال الغالبية العظمى منهم. وفي الوقــت الذي يصعب فيه على مشاهد التلفاز الأوروبي أن يتآلف مع وجوه الناطقين الرسميين للمجموعة المعتدلة من المشهد الإسلامي، فهو لا يجهل أقلّ الهذيانــات المتبجحة لأكثر الأقسام شراسةً من "لندنستان" الإسلامية ، التي يلاحَــق ممثلوها في وسائط الإعلام في ساعات الاستماع الأعظمي، بفضل فطنة "مراسليها الخاصين" الشديدة الاصطفائية.

في الحالة الرمزية الجزائرية، تُظهِر النتيجة المخيّبة المؤكدة لهؤلاء "المراسلين الخاصين" و"صحفيي تحقيقات" آخرين اتساع الاعوجاج الذي يصنعه بشكلٍ مــنهجيٍ هــؤلاء الذين يدّعون أنهم يتحلّون بفضائل الموضوعية والرغبة في "إعلامٍ مستقلٍ".

9/ 3) تضليلٌ وتشويهٌ إعلاميٌ: الحالة النموذجية الجزائرية

في زمــن الاضطرابات "الإسلامية " الكبيرة، على الإعلام الفعلي الذي نــتلقاه مــن العــالم الإسلامي أن يكون مشككــًا بقدر الإمكان. يُظهِر الأنمــوذج الرمــزي للحرب الأهلية الجزائرية إلى أي درجة كان ذلك بعيد التحقــيق. في الواقع، إذا أردنا أن نشير، قبل صدمة (11) أيلول بكثير، إلى الرسائل الإعلامية التي كان لها التأثير الأكبر في لاوعي الفرنسيين والأوروبيين

منذ عشر سنين، في علاقتهم بالدين الإسلامي، ستقفز إلى الذاكرة من دون شـــك الفظاعات المسندة إلى "الإرهابيين الإسلاميين" لحرب الجزائر الأهلية اللامتناهية.

عامـــاً بعد عام، منذ أن ألغت الطغمة الحاكمة الجزائرية في كانون الثاني عام (1992 م) الانتخابات التي فازت فيها جبهة الإنقاذ الإسلامية ، كم من آلاف الصـــور المتلفزة والمناقشات أو المنابر والموجزات أو الصور الهزلية، في الإذاعة أو في المجلات، خُصِّصت لذلك؟. لقد تم حشد طاقة كبيرة وشرعية لفضـــح المســـؤولين عن تصفية "المثقفين العلمانيين" المبرمجة، وعن اغتيالات متلاحقة لأجانب يعيشون في الجزائر، وعن الاختطاف المثير لطائرة "إيرباص الجزائـــر"، وعـــن قنابل قطار الأنفاق الباريسي العمياء، وعن جرائم فظيعة راحت ضحيتها راهباتٌ، وأسقفٌ، ورهبانٌ، ورياضيون، ومغنّون، وكتّابٌ، وفـــنّانون. كـــم مرةً لم نكن فيها ساخطين من تلك الطريقة المخيفة، وهي كذلـــك فعـــلاً، التي كانت فيها كل علاماتنا الإنسانية تصاب، واحدةً تلو الأخرى، دونما رحمة من قتَلة مهووسين كانوا، فوق ذلك، يجهرون جرائمهم بـــبلاغات استفزازية بشكلٍ خاص؟. ماذا نقول عن مصير مئات القرويين، نساءً وأطفالاً عزّلاً، المذبوحين بالسلاح الأبيض في أعماق الليل؟.

جوهـــريـــاً، أصـــبح من الممكن كتابة صفحة التاريخ هذه وربما طيّها بالـــتالي. مـــنذ عدة سنوات، أكد إفشاء معلومات متقاربة تمامـــاً، تطلّبت سلســـلةً مـــن الأدلـــة، ما لم يكن ممكنـــاً قوله إلاّ من باب الفرضيات[4]. وسمحـــت هـــذه المعلومات بإحداث تقدم حاسمٍ في معرفة مرحلة مضطربة بصـــورة خاصـــة مـــن علاقتنا الحديثة "بالإسلام الراديكالي". وبشكلٍ يثير الفضـــول، كلما كانت دقة هذه الشهادات وأهميتها تزدادان، كان الاهتمام المعطى لها يتناقص، مع أنها كانت تلبّي مطلبـــاً مزدوجـــاً لأقارب الضحايا وللرأي العام العالمي. وبعد الانفعال الذي أثارته في بداية عام (2001 م) أولى

المعلومـــات الـــتي كشفها الملازم أول السابق حبيب سويدية[5]، لم تحدث المعلومـــات الـــتي باح بها العقيد السابق محمد سمراوي سوى صدى محدود بشـــكلٍ خـــاصٍ، مـــع أنها الأولى الآتية من داخل الأجهزة السريّة للجيش الجزائري[6].

وفي عـــام (2004 م)، عندما عرض الصحفيان لونيس آغون وجان باتيست ريفـــوار في كـــتاب ‹[فرنسا، الجزائر: جرائم وأكاذيب حكومات]/ Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire: Françalgérie, crimes et mensognes d'États›، وبعـــد جمـــع معلومات غزيرة خصوصـــاً، الأدلة على تورّط ضخم ومنهجي للجـــيش، مؤكديـــن لأيّ درجـــة كـــان الوسم وحيد الجانب "للإرهابيين الإســـلاميين" بعـــيدًا عن الواقع، وهو ما لم يكن أحدٌ يشك فيه قبلاً، أصبح الصمت الإعلامي والسياسي محرجـــا بصورة خاصة. وما عدا المؤامرات رابطة الجـــأش للدعايـــة الجزائرية التي أطلقت لتشويه سمعتهما، وحلفائها المعتادين في فرنســـا أو أوربة، لم تعتقد أي برقية من وكالة الصحافة الوطنية أن من واجبها إعلام مشتركيها الفرنسيين بذلك. عمليـــا لم تشر إلى ذلك أي صحيفة كبيرة، يومـــيةً كانت أو أسبوعيةً[8]. ولم تذكر حتى وجودها أي قناة تلفزيونية ما عدا القـــناة الثالثة (France 3). ما الذي كانت تؤكده هذه الشهادات التي جُمعت بصبر، وأصبح صعبـــا جدًا سماعه؟.

أنّ النظام العسكري الجزائري، بكل بساطة، منذ بداية التسعينيات، وخلف واجهة التعددية الكاذبة لانتخابات مزورة بشكلٍ واسعٍ، لم يهتم حقـــاً بمقاتلة القسم المتطرف للتيار الإسلامي. وتظهر أدلةٌ لا تقبل الدحض أنه لم يقم فقط باســـتخدامه بصـــورة منهجية بعد أن حماه، ولكن أيضـــاً أنه حل محله بكل بساطة، في حالات عديدة، نموذجية بشكلٍ خاصٍ: بواسطة (مجموعات الجيش الإسلامية Groupe Islamique de l'Armée) خاصتهم، التي أسّسوا لها في البدء، ثم اصـــطنعوها، في بـــؤر (إدارة الاســـتخبارات والأمن/ Département du Renseignement et de la Sécurité, DRS) المعـــروفة بـــالأمن العسكري، نظّم

جنرالات الجزائر خصوصاً المذابح الهمجية، "باسم الإسلام"، لمعارضيهم ولنفس حلفائهم "العلمانيين" في الوقت نفسه. ولكي تُسقط الطغمة الحاكمة في نظر العالم كل معارضة متقيّدة بحرفية الشريعة وتحرك على الصعيد الأمني وحده معركة سياسية كانت قد خسرتها تماماً، جعلت من فظاعات (مجموعات الجيش الإسلامية) نمط عملها وتواصلها الرئيس[9]. منذ عام (1991 م)، وقبل حتى ظهور أولى "مجموعات الجيش الإسلامية"، بعد أن نال زعماء تفرع أولي وعابر راديكالي للتيار الإسلامي ظهر في نهاية الثمانينيات (الحركة الإسلامية المسلحة/ le mouvement islamique armé, MIA) عفواً حسب الأصول بطلب من مطابخ مؤامرات السلطة، جهّزتهم هذه الأخيرة "بعربة خدمة". .

وبحسب أحد أساتذة الجامعة الذين اعتقدوا أنهم يستطيعون أن يجدوا في دراستهم مفتاحاً لقراءة الأزمة الجزائرية، فإن منشورات الجماعات الإسلامية المسلحة كانت مكتوبة "بنوع من اللغة الخشبية الدينية لا تقل عن لغة الجماعات الغربية الماركسية في الماضي". ويتهكّم العقيد السابق، سمراوي، معلّقاً على هذه الخلاصات في كتابه: ‹أيّ حدّة ذهن! منشورات الجماعات الإسلامية المسلحة› [كتبها بالفعل] ضباط في بؤر الأجهزة الأمنية (DRS) التي تدرب مسؤولوها في موسكو وبراغ وبرلين قبل سقوط الجدار. ويحدّد قائلاً: منذ عام (1991 م)، كانت المنشورات الأولى الداعية إلى الاستيلاء على السلطة بقوة السلاح تخرج من ثكنة عنتر بن أكنون، مقرّ (مركز العمليات الرئيس/ Centre principal des opérations, CPO). . أما بالنسبة "للّوائح السوداء" الشهيرة [مثقفون مهددون بالقتل] المعزوّة إلى الإسلاميين، فقد تم إعدادها في مركز غرمول، مقرّ (إدارة التجسس المضادّ/ la Direction du contre-espionnage, DCE). إن الملازمين أول عمر مرابط وسعيد لعراري (الملقب سعود) وعز الدين عويس هم الذين حرّروا هذه

المنشورات، التي كان عناصر (قسم الحماية/ section de protection) وسائقو إدارة التجسس المضاد يدسّونها في صناديق بريد المعنيين[10].

في الجزائر، لم يكن من الصعب إقناع المثقّفين العلمانيين، طوعـًا أو إثر رؤيـة أقرانهم يُذبَحون بيد "الأصوليين"، بضرورة الاشتراك بحماسٍ في بلاغة الطغمة الحاكمة. في فرنسا وفي العالم، كان الجنرالات بالمقابل قد حذّروا من أيّ ردّ فعـلٍ عدائـيٍّ تجاه إلغاء نتائج الانتخابات والقسم الظاهر، الضخم أصـلاً، من جبل الثلج للقمع الموجّه "ضد الأصوليين". من أجل ذلك، كان يجـب إبقـاء العقول في حالة توترٍ. وقد أثبتت الأجهزة الجزائرية على هذا الصـعيد براعةً حقيقيةً. منذ البداية، لم يكن كل "أمراء الجماعات الإسلامية المسلحة" المشهورين للأسف، سوى فزّاعاتٍ بيد الأجهزة. من المعروف اليوم أن عـلي توشنت، المدير والمحرّك لمنفّذي اعتداءات محطة سان ميشيل لقطار الأنفاق عام (1995 م) قد اختفى . . في ثكنةٍ للأمن الجزائري حيث تأكّد أنه كان معتادًا على المكان منذ وقتٍ طويلٍ، وحيث لم يهتمّ أيٌّ من "صحفيينا المهتمين بالتحقيقات" بالذهاب لمطاردته.

كـان مهندسـو "آلـة الموت"[11] الرهيبة هذه يستطيعون في الحقيقة أن يسـتندوا إلى تقليدٍ طويلٍ من التعاون مع نظرائهم الفرنسيين[12]. ولكي نذكر مثالاً واحدًا على نجاح هذا التحالف ، فقد نظّمت الأجهزة الفرنسية والأجهزة الجزائـرية في خـريف عام (1993 م) الاختطاف المزعوم للموظفين الفرنسيين الـثلاثة العـاملين في القنصلية في الجزائر العاصمة من "إرهابيين أصوليين" من أجـل تسـويغ حملة اعتقالاتٍ واسعةٍ سمحت بنفي زعماء المعارضة الجزائرية الرئيسين اللاجئين في فرنسا إلى بوركينا فاسو في شهر آب عام (1994 م).

قدّم عددٌ لا بأس به من رجال السياسة والصحفيين، وكذلك عددٌ كبيرٌ من أساتذة الجامعة ومثقفين مشهورين (وما زال بعضهم يقدّم) دعمـًا غير مشـروطٍ لمؤسسـة تسميم الأفكار الهائلة هذه. بعضهم قام بذلك بسذاجةٍ

وعــن جهــلٍ، ظانــاً أنه ينخرط في كفاحٍ مشروعٍ ضد الظلاميّة، وردّد بحماسٍ بلاغات الأمن العسكري الجزائري باسم النضال من أجل العلمانية. لآخــرين، يبدو أن الكرم، الذي سمح به مبلغ العائدات النفطية للجنرالات، ساهم في إزالة كل اعتبارات الأخلاق أو المبادئ، مع الحذر المطلوب.

ومهمــا كــان صعبــاً اليوم تحديد ما يعود "لقيصر" من العنف، إلا أنه يجــب أن يكون القيام بذلك أمرًا ملحــاً. وأن نضع في ذلك نفس الحماس الإعلاميّ الذي كرّسه البعض لإلصاقه "بالله" أو بمن يدّعون أنهم يمثّلونه.

9/ 4) حرب التمثيلات وإفلاس الوساطة الثقافية: أيّة "حقيقةٍ"؟

أمام انحرافات المجال الإعلامي والسياسي، يمكن أن يسمح استقلال المجال الأكاديمي بإعادة توازنٍ مفيد. إلا أنه لا يبدي إنجازات أكبر بشكلٍ ملموسٍ من إنجازات الإعلام والطبقة السياسية. غير أن هذا الإفلاس لا يرتبط بضعفٍ جوهــريٍ لــدى جيل الباحثين "المستشرقين الجدد" بقدر ما يرتبط بكونٍ عمــلهم لا يصل إلى الرأي العام إلا بشكلٍ شديد الاصطفائية. حالما يكون العالم الإسلامي أحد رهانات المعرفة، يعكس الفضاء الإعلامي بدقة موازين القوى السياسية للمشهد الإقليمي والدولي. وهو يستقبل، بالمقابل، من دون تحفّــظ ممثــلي جــزءٍ نوعــيٍ جدًا من الطبقة المثقفة، على هامش الانتماء الأكاديمي. ويتّصف إنتاجه بأنه لا يصدم أبدًا الحس العام.

ولكــي يعرّي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) محرّكات التشويه الإعلامي الــتي تعيث فسادًا في موضوع الحرب الأهلية الجزائرية، فقد حلّل بشكلٍ رائعٍ اضطراب وظيفة هذه الفئة من الوسطاء ذوي الطموحات العلمية بأن ابتكر لهم عــام (1998 م) تصنيف (المثقفين السلبيين/ intellectuels négatifs)[13]. تمامــاً كمــا ظلت معظم شهادات الصحافة، وقسمٌ لا بأس به من المثقفين صامتين بالــتالي عــن الجوهري، أي: عن فداحة إدارة السلطة العسكرية للعنف[14].

ضمن هذا السياق أدان بيير بورديو هؤلاء الذين كانوا، بنظره، يجمعون "الأدب التقدمي"، المقلّد، مع الرجعية السياسية الأصلية". لم يختر هؤلاء الصمت المتواطئ فقط، ولكن أيضاً الالتزام الموضوعي في خدمة الطغمة الحاكمة. وساهم برنار-هنري ليفي (Bernard-Henri Lévy) وأندريه غلكسمان (André Glucksmann)، وهما الجزء البارز من نظام فعّال بصورة خاصة، بقناعة نادرة، في إخفاء فداحة تورط العسكر في أفظع المجازر الجماعية للمدنيين. حين قادهما معاونو النظام من البداية إلى النهاية خلال تنقل سريع في الجزائر، اعتقد "الفيلسوفان" الفرنسيان، الذين امتدحت الصحافة الجزائرية "حدّة ذهنهما"[15]، أنهما حصلا على ما يكفي من المعلومات ليثبّتا علناً فرضيات مضيفيهما العسكريين الوحيدة الجانب تماماً.

هل يمكن وصف حدود الإسلام علمياً بأنها "دمويّة"، كما اعتقد التجريبي الأميركي صموئيل هنتنغتون من جهته أن بإمكانه كتابته؟ عندما يصدر مثل هذا الكلام عن شخص علّمه عصر الحضارة (المسيحيّ) بعد كل شيء، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أساليب جعل أمريكا الجنوبية مسيحية واستيطانها (أو ربما يجب أن نقول . . إفراغها من السكان) قبل القيام بنفس الشيء في أمريكا الشمالية، وأساس تجارة الرقيق نحو الأمريكتين فيما بعد، وتوسع الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية، الرأسمالية أو الشيوعية، في إفريقية وفي آسيا، وأخيرًا الرايخ الثالث النازي، يصبح من الصعب تقويم مدى علميّة الإجراء المؤسس لوسم أشكال انتشار الديانة الإسلامية، التي لا ترقى "إنجازاتها" المؤكدة في هذا المجال (من تجارة الرقيق إلى التوسع العسكري) إلى ماذكرناه قبلاً. ويبدو اللجوء إلى تسهيلات العنف في أحسن الأحوال أهون شرور أدوات الهيمنة السياسية من دون استبعاد الاعتراف "بتفوّق" الإنجازات الغربية للقرن المنصرم وحده (من معسكرات التصفية النازية إلى تلك العائدة للشيوعية مرورًا بإرهاب الصهيونية في بدايتها، وإرهاب منظمة إيتا في إسبانيا

والجـــيش الجمهوري الإيرلندي في ايرلندا. هذا هو المبدأ التحليلي الذي على العقـــل السليم أن يقود إلى إعادة تأكيده اليوم بقوّة، ضمن ظروفٍ يحاول فيها معسكر الأقوى أن يخفي مسؤولياته خلف تفسيراتٍ ثقافانيةٍ خطيرةٍ. وهذا ما لا يجري للأسف.

لقـــد لخّـــص إدوارد ســـعيد جيّدًا منطق عمل هذه التعبئة الخبيثة لمعارف تقريبية، مبتورة غالبـــاً من المعرفة الاجتماعية للانتماء الإنساني الذي تزعم أنها تفسّـــره للعالَم. "حاليـــاً، المكتبات [...] مليئةٌ بمجلّدات ضخمة ذات عناوين مبالغٍ بها تتحدث عن الصلة بين "الإسلام والإرهاب"، و"الإسلامُ مكشوفـــاً"، و"الـــتهديد العـــربي"، و"مؤامرةٌ إسلاميةٌ" أخرى، كتبها مناظرون سياسيون زاعمين أنهم أتوا بمعلوماتهم من خبراء يفترض أنهم نفذوا إلى روح هذه القبائل الشرقية الغريبة. استفاد دعاة الحرب هؤلاء من دعم القنوات التلفزيونية [...]، وكذلـــك مـــن عـــددٍ لا يحصى من الإذاعات الإنجيلية والمحافظة، والصحف الصـــغيرة، وحتى صحفٌ محترمة، مشغولة كلها بإعادة تأهيل نفس العموميات الـــتي لم يتم التحقق منهاً من أجل تعبئة "أمريكا" ضد الشياطين الأجانب. لم يكن بالإمكان شنّ الحرب من دون هذا الانطباع الذي نُمّي بعناية بأن هؤلاء الأقـــوام البعـــيدين ليسوا "مثلنا" ولا يقبلون "قيَمنا"، هذه الفكرةً المعادة التي تشـــكّل جوهـــر عقـــيدة المستشرق. أحاطت كل القوى نفسها بمثل هؤلاء الباحـــثين لحسابها، غزاة ماليزيا وإندونيسيا الهولنديون، والجيوش البريطانية في الهـــند، وفي بلاد مابين النهرين، وفي مصر، وإفريقية الغربية، ووحدات القوات الفرنســـية في الهند الصينية وشمالي إفريقية. ويستخدم هؤلاء، الذين ينصحون البنـــتاغون والبيـــت الأبـــيض، نفـــس الفكرة المكررة ونفس القوالب الثابتة الاحتقارية ونفس التسويغات لاستخدام القوة والعنف[16].

ومـــا إن يتعلق الأمر بالحديث عن الآخر المسلم حتى تطول لائحة هذه الأعمـــال المثيرة للريبة التي تذاع في ساعات الاستماع الأعظمي. ومن بين

ألف، لنتوقف عند مثال فرنسي رمزي بشكلٍ خاص؛ متمنّين أن يصبح ذات يـــومٍ، بالـــرجوع إلى الوراء؛ موضع تدقيقٍ مهنيٍّ وعلميٍّ وسياسيٍّ، صافٍ ومـــتعمّق[17]. خـــلال برنامجٍ هامٍ لإحدى قنوات القطاع العام التلفزيونية، خمســـة أشـــخاص ممـــن لهم وزنهم في المشهد الثقافي والإعلامي والسياسي (ومـــنهم نموذجا "المثقف السلبي" اللذان حددهما بيير بورديو) ساهموا ذات مســـاءٍ من عام (1993 م)، في إطلاق رواية وحيدة الجانب تمامـــاً للحرب الأهلـــية الجزائـــرية. وخلال ستين دقيقةً، سخّر أبطالنا في التحليل والفكر والعمل السياسي موهبتهم ومقامهم من دون تحفظ لخدمة تلك التي قدموها لـــنا كمناضـــلة جزائرية شجاعة من أجل حقوق المرأة، خالدة مسعودي. عـــندها كان الأمر يتطلّب درجةً معيّنةً من السذاجة والجهل (أو الصفاقة؟) كـــيلا يعـــرف المرء أن تلك التي وصفها بيير بورديو بعد وقتٍ قصير بأنها "المدافعـــة المتحمســـة عن الاستئصاليين" كانت في الواقع في صلب الجهاز الإعلامـــي، البوليسي الذي أنشأته الطغمة الحاكمة الجزائرية لتخفي عملية تصـــفية جســـدية لمعارضيها السياسيين، والذي كانت (عملية الكوندور) لعســـكريي أمريكا الجنوبية في السبعينيات لتبدو باهتةً جدًا بالمقارنة به أمام التاريخ. منذ ذلك الحين، توضّحت نسبة انخراط خالدة مسعودي بخدمة كلٍ مـــن حقوق المرأة وامتيازات أشباه بينوشيه الجزائريين، باعتبار أن الخدمات المقدمـــة لهـــؤلاء منحتها عام (2002 م) منصب الوزارة[18]. وقبل تسميتها بقليلٍ، بينما كانت تحاول الانضمام إلى متظاهرين في منطقة القبائل، طردوها هـــاتفين بوجههـــا «خالدة لوينسكي» ليظهروا أنهم كانوا عارفين بطبيعة علاقاتها بالسلطة[19].

هذا لا يهمّ. فالبرنامج الأساس لقناة القطاع العام التلفزيونية، الذي ستنحو نحوه في السنوات التالية عدة أمسيات ذات موضوعٍ موحّد لنظيرتها الفرنسية، الألمانية (آرتيه/ Arte)، حاشدةً كتّابـــاً وفنانين جزائريين وفرنسيين، كان اسمه

مـــع ذلـــك (ساعة الحقيقة/ L'heure de vérité). لا تعتدي هذه التحليلات الكاذبة على مصداقية الإنتاج الثقافي فحسب: إذ أنها لفرط عرضها إعلاميـــاً، تغـــذّي الآلـــية الرهيبة "للتكهنات الشخصية". أكاذيب فعليةٌ وطرقٌ مختصرةٌ تحليلـــيةٌ لا تكتفي بخداع مستمعها الغربي الذي تتوجّه إليه. إنها تساهم أيضـــاً في تطـــرف [راديكالية] هؤلاء الذين تبذل جهدًا في تجريمهم، مشوهةً سلفـــاً كـــل موقـــف اعتدالٍ في صفوفهم (أو في صفوف منافسيهم). وعندما تغلق الحلقة حتمـــاً، يستطيعُ المبشرون بالأسوأ، أمام العنف الذي ساهموا في صنعه، أن يشـــعروا بالنصـــر وهم يشهدون تحقق اتهاماتهم "التكهّنية" الأكثر كذبـــاً واختزالاً.

تُظهِـــر (ساعة الحقيقة) التاريخية للقناة الفرنسية أسوأ ما يمكن أن ينتجه الاتحـــاد بـــين فئتي وسطاء تشكّل معرفتنا بالآخر الرئيستين: يقابل "المثقفين السـلبيين" اعوجاج الشريحة الواسعة من هؤلاء الذين يمكن عدهم نظراءً لهم في عـــالم الآخـــر المسلم، وكناقلي شكلٍ ثانٍ من انحراف الوساطة الثقافية، (المثقفون-الستار/ intellectuels écrans).

9/ 5) من المثقفين "السلبيين" إلى المثقفين "الستار"

لحســن الحــظ، لم يُكتَـــب تاريخ الثورة الفرنسية على أساس مذكرات الأرســتقراطيين "المهاجـــرين" وحدهـــا. ولو كان الأمر كذلك، رغم قيمة شـــهادتهم، لكـــان تأويل ثمار "الإرهاب" الوطني السياسية مختلفـــاً، حارمـــاً أجيالاً من المُجدّدين من امتياز تبيّن خيوط النور تحت طوفان دم النخب الملكية المخلوعـــة. بصدد ثورةٍ أو فقط ديناميكيةٍ تخرج فاعلين "إسلاميين" (حتى وإن كانـــت أقل عنفـــاً من الثورة الجمهورية الفرنسية)، لا يبدو أي حذرٍ من هذا الـــنوع مفـــيدًا. وبالتالي فإن أحد أكثر الإجراءات فعاليةً من أجل إفساد كل إدراكٍ واعٍ للائحـــة الإسلاميين السياسية يتألف من ألا نعهد بتحليله، أو حتى

عرضـــه، إلا إلى أشد خصومه شراسةً. وهذا ما تفعله غالبـــاً وسائط الإعلام الغربـــية، موظِّفةً، في معسكر "الآخر" المسلم، كل هؤلاء المستعدين، لأسباب مخـــتلفة، قـــد تكـــون أحيانـــاً مشروعةً تمامـــاً، لتقوية المخاوف والأوهام. معارضـــون محترمون للغاية . . أو دمىً صُنعت للمناسبة، ليس للجميع نفس الدوافع. لكن لجميعهم، وخصوصـــاً جميعهنّ، نفس الفعالية المخيفة.

9/ 5/ 1) "المصابون بداء الإسلام"

أقـــران بـــرنارد لويس أو برنار-هنري ليفي المسلمون، المصابون ب"داء الإسلام"[20]، يؤيدون بدرجة أو أخرى، الفرضية الوجودية التي أحاول عبر هذا الكتاب أن أظهر هشاشتها: للاعتداءات التي أعدّها أسامة بن لادن وأيمن الظواهـــري أســـبابٌ مشاركةٌ في الجوهر لتاريخ المسلمين وثقافتهم. وهي النتـــيجة المـــتوقعة لانحـــراف يجب البحث عن أصوله ليس فقط في الطبيعة الأصلية لعلاقتهم بمعتقدهم، ولكن حتى في صلب هذا الأخير. ومن دون أن نـــنكر أنـــه مازال بالإمكان إحراز تقدم في ميدان الاعتراف ب"الآخر" غير المسلم في المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية ، أميل من جهتي إلى التفكير بأن هذا العنف كان يمكنه أن يعبر عن نفسه تمامـــاً بلغة مستعارة من مرجعيات أخـــرى: كالقومـــية "العلمانـــية"، أو الشيوعية بصورها المتعددة، بالقومية، الاشـــتراكية أو "معـــتقدات" أخرى دينيةً كانت أم دنيويةً تمامـــاً، قديمةً أو حديـــثةً. لقـــد منح بابا الأقباط، شنودة الثالث، وسلطاتٌ مسيحيةٌ شرقيةٌ أخـــرى، ضـــمانتهم "الدينـــية" للعمليات الانتحارية لليائسين من السياسة الإســـرائيلية. إن اســـتخدام العنف (وبالأحرى العنف المضاد)، بما في ذلك عندما يكون مسوغـــاً برؤية تصنيفية للعالم، مُبسِّطة، أو حتى عنصرية، ليس بـــأي شـــكلٍ، على صعيد القرن المنصرم، كما على صعيد القرون السابقة، وقفـــاً على واحدةٍ من الديانات أو واحدةٍ من الثقافات.

ويـتداخل تأكيد الجيل الإسلامي المعاصر بشكلٍ منطقيٍ جدًا مع مصالح مكونات أخرى من المشهد الفكري أو السياسي العربي والمسلم. سواءٌ كانوا معارضـين للبعض، حلفاء مباشرين أو غير مباشرين للأنظمة بنظر آخرين، بـاقين على علاقة وثيقة بمجتمعهم أو، على العكس، منفيين منذ زمنٍ طويلٍ (مـا لا يمـنعهم أبدًا من . . أن يعلموا)، "للمثقفين – الستار" صفةٌ واحدةٌ مشـتركةٌ: أن خطـابهم يـروق للأذن الغربية أكثر من خطاب متحدّيهم الإسلاميين. من ذلك هم يحصلون ليس على حصتهم المشروعة، ولكن على احتكارٍ شبه تامٍ لتمثيل مجتمعاتهم والديناميكيات السياسية التي هم ضحيتها، بطريقةٍ أو بأخرى. إن شرعية المخبر ابن البلد الأصلي[21] هي أشد قوةً بقدر ما تزيّن قوة اسم عائلته تحليلاته بنكهة محلّية تكفي غالبـًا لاعتبارها حجةً. وبـالعكس، خطابٌ أكثر تباينـًا آتٍ من شخصٍ يحمل اسم عائلةٍ غريبـًا يثير الشك فورًا بأنه متساهلٌ، أو حتى متواطئٌ مع "الأصوليين".

وهكـذا أصـبحت المعـايير التي تسمح للخبراء "أبناء البلد" في العالم الإسلامي بالوصول إلى المحيط الإعلامي بسيطةً بوضوحٍ: فهي لا تتعلق بأي معـرفةٍ موضـوعيةٍ بقـدر مـا تتعلق بالإمكانية التي تتيحها أو لا تتيحها للمسـتهلكين الغربيين للاشتراك في التنديد بالشيطان "الإسلامي". غير واردٍ بعـد ذلـك أن يدقّق المرء كثيرًا في هويتهم السياسية، ومدى تمثيل رؤيتهم للأشياء ضمن مجتمعاتهم، وحتى، في عددٍ من الحالات، في هويتهم الشخصية. للكـلام عـن العروبة، فضّلوا طويلاً في باريس صوت الناشطين من أجلِ الـبربرية فقـط. وللكلام عن الإسلام السياسي، يرَحَّب اليوم خصوصـًا بالمسـيحيين أو المـلحدين. ويحدث أن يتبنى أكثر اليسار معاداةً للإكليروس فرضـيات أقصـى اليمين المسيحي العربي، حتى عندما يكون هذا، في حالة لبنان، قد خرج للتوّ من انحرافه الكتائبي المضطرب. من جهته، يستطيع اليمين الفرنسي أن يكوّن آراءه اعتمادًا على فرضيات اليسار المغربي، بما فيها الجزء الستاليني، والمرة الواحدة لا تخلق عادةً.

9/ 5/ 2) "المتأسلمون" الملتحقون مؤخرًا . .

مــــن أجل تفسير هزيمتها المزدوجة أمام الإسلاميين والأنظمة الاستبدادية، تحــاول الــيوم غالــبًــا أقسامٌ مختلفةٌ من اليسار العربي فرض تفسيرات أكثر تثميــنـــًا، بــــدلاً من أن تكون مقنعةً حقــًا، لأسباب تهميشها. تعلّقَ ذلك عمومـــًــا على الدعم غير الحذر الذي تقدمه الأنظمة الاستبدادية "العلمانية" الـــتي كانت تحاربها لمنافسيها الإسلاميين. غير أن الخيارات الفكرية والسياسية لممثلي اليسار هؤلاء وورثتهم قد تكون مختلفةً جدًا إزاء الإسلاميين. قسمٌ كبيرٌ مـــنهم رجّـــح النضال ضد استبدادية الأنظمة. وبالتالي يجازف هؤلاء بشكلٍ مـــزدوجٍ بالـــتعرّض إلى القمـــع في بلادهم وإلى نبذ وسائط الإعلام الغربية. ويبحـــثون غالبـــًا عن جسور التواصل الإيديولوجي والسياسي مع المعسكر الإسلامي، ويساهمون بصورة فعّالة في إقامة التواصل بين الجيلين السياسيين في الندوات التي يقبل فيها بشكلٍ متزايدٍ "فتيةٌ إسلاميون" و"كهولٌ قوميون" بأن يجلسوا جنبـــًا إلى جنب.

وآخـــرون، أقل عددًا ولكن أكثر ظهورًا، اختاروا ترجيح النضال "ضد الأصـــولية". وهم يحصدون ثمار معركتهم إما في الميدان السياسي الوطني، في خدمة الأنظمة التي كانوا قد قاتلوها، أو في الخارج، في التواصل والخبرة التي يطلبها الجمهور الغربي. وهكذا جازف عددٌ كبيرٌ من أعضاء (حزب الطليعة الاشـــتراكي الجزائـــري) الســـابق، وهو شيوعيٌّ، وقسمٌ من الطبقة المثقفة العلمانية التونسية (ومنهم وجوهٌ بارزةٌ في (حركة الديموقراطيين الإشتراكيين) بالمراهنة على الانضمام إلى الأنظمة الاستبدادية التي قاتلوها مدةً من الزمن.

بـــين هؤلاء اليساريين المحبَطين، التحق بعضهم أيضـــًا متأخرين، لغاياتٍ إعلامـــيةٍ، بنوعٍ من "التأسلم"، محولين نضالهم ضد التحدّي الإسلامي داخلَ الســـاحةِ الدينـــية. وأمام مستمعين أوروبيين مقتنعين بكل هذا "الوضوح"، يدافعون هكذا عن "النسخة"، المصاغة غالبـــًا في وقتٍ متأخرٍ، "للإسلام"،

الـــتي يـــرون أنهـــا، بعد خلط كل الاتجاهات، يجب أن تعرّي ضياع الجيل الإســـلامي بأكمله. إن تناقض مثل هذا الوضع ليس فقط في أنه لا يختلف، على صعيد الجوهرية، عن وضع منافسي اليسار "الدينيين". مثل هذا التحويل للنضال "ضد الإسلاميين" داخل الساحة الدينية يشهد خصوصـــاً، وإن كان من دون علم المتغنّين به، على حقيقة عمق سياق إعادة الأسلمة الذي يرغب هـــؤلاء في إنكـــاره أو الحطّ من شأنه، من دون أن يدركوا إلى أي درجة انخرطوا فيه تمامـــاً هم بالذات. في السوق الإعلامي الغربي، لا جدال في أنّ هذه الخطابات تلقى إصغاءً لا حدّ له، متناسبـــاً عكســـاً في الواقع مع ذلك الذي تلقاه في مجتمعات الجنوب التي يفترض أنها صُنعت لمصلحتها.

في كـــل الأحوال، إذا تحدثنا عن الأغلبية، يرحَّب بشكلٍ خاصٍ بالأقليات المـــتمردة أو المهمشـــة. غداة اغتيال المغني البربري الجزائري ماتوب لونيس في حزيران عام (1998 م)، أظهر جاك شيراك جيدًا هذا الخطأ. لكي ينعي وفاة ذاك الذي قاده تمرده المزدوج إلى التصريح بأنه لم يكن "عربيـــاً ولا مسلمـــاً"، ألم يصرّح رئيس الدولة قائلاً: ماتوب لونيس، كان صوت الجزائر!.

فـــترة أحمـــد شلبي (زعيم بمجموعةٍ صغيرةٍ من المعارضة العراقية في المنفى، ومستشار الرئيس بوش خلال الحملة على بغداد بعد عام (2001 م)) والطريقة التي تقول الإدارة الأميركية أنها تركت نفسها تنساق بها، دونما معارضة كبيرة في الحقـــيقة، للنصائح المخادعة لهذا المخبر ابن البلد الأصلي، هل كانتْ كافيةً لكشف خطر عدم الاعتماد، في تشكيل معرفتنا العالم، فقط على هؤلاء الذين يقـــوّون قناعاتنا؟. يمكن الشك بذلك بكل أسف: منظماتٌ مدنيةٌ غير موثوقٍ بها، أو جمعياتٌ ألعوبةٌ ضخّمها الإعلام بصورةٍ مصطنعة فقط لموهبتها في منحٍ كفالـــة من الداخل لانتقاد ذاك "الذي لا يريد أن يشربَ كأسه مثل الآخرين" (التي تُحفظ لها المقابلات المفخخة في استديوهات مختلة بعناية، "معدةً" قبلاً أو "مركبةً" بعد ذلك) تتابع مهمتها "الإعلامية" المخادعة.

التعريف الإعلامي المنهجي بنشطاء ستاراتٍ من كل نوعٍ مختارين لموهبتهم في فضح "أمراض" الآخر المسلم يزيد بذلك من كثافة ضباب اللاعقلانية والخوف. من دون مفاجأة، يتزلق الرأي العام الغربي نحو مزيدٍ من الراديكالية في إدراك موقفٍ معقّدٍ، راديكاليةٍ معاكسةٍ حتماً.

10) غطرسة القوة و"الإصلاحات" المفروضة:
أوهام الرد الغربي على الإسلام السياسي

لا نُحلُّ السلام في المنطقة بإصلاح الخطاب الديني، ولكن بإحلال السلام في المنطقة نصلح الخطاب الديني (زعماء إسلاميون سعوديون، 2005 م)[1].

لا مجال للمقارنة بين إرهاب أناس يعملون سرًا وإرهاب دولة تملك أسلحةً ثقيلةً. وكما أن هناك تفاوتاً بين الأسلحة، هناكَ تفاوتٌ بين الإرهابين. هل يجب على الفظاعة والإستنكار أمام ضحايا مدنيين قتلتهم قنبلةٌ بشريةٌ أن يزولا عندما يكون هؤلاء الضحايا فلسطينيين والقنبلة لاإنسانية؟ (إدغار موران، سامي ناير، دانييل سالناف، 2002 م)[2].

وإذا، [...]، بصورة أكثر تعميمـــاً، في قلب مجتمعاتنا العلمانية، والديموقراطية، والتعددية، [...]، ثمت تقليديةٌ هائلة للفكر الصحيح؟ وإذا حلت سيطرة تلاؤم مع المحيط رهيبةٌ محل سيطرة الأمس الإكليروسية؟ سيطرةٌ يرغم فيها

كل شخصٍ اجتماعيــًا على التقولب ضمن شكل فكرٍ اصطلاحيٍ، لا يترك سوى حرية محتوىً وهميةً. حلاوةً شمولية ذات مركزٍ متطرفٍ (جان بوبيرو، 2005 م)[3].

إذا كان شارون رجلٍ سلامٍ بنظر بوش، إذن نحن أيضــًا رجال سلامٍ (مسؤولٌ من القاعدة، 2002 م)[4].

كــان الرد على التحديات التي فرضتها اعتداءات (11) أيلول على العالم الغربي يتطلب فحصــًا مضاعفــًا متنبّهــًا وحذرًا لبرنامج "المعتدين" السياسي مــن جهةٍ، ولبرنامج معسكر "المعتدى عليهم" أيضــًا، من جهة أخرى. كان مــن المهم معرفة الدوافع التي شرّعت مثل هذا العنف، "في عيونِ أعدائنا"[5]. كــان مــن المناســب أيضــًا معرفة إذا ما كان جميع هؤلاء، القوة العظمى الأميركــية، والقــوة المتوسطة الأوروبية، والدولة العبرية المحمية بشكلٍ فائقٍ، والأنظمــة الاستبدادية العربية، التي هي في الجهة الأفضل في علاقة الهيمنة، لهم علاقــةٌ بهــذا الانتصار المذهل لمنطق المجابهة. ولكن على الصعيد السياسي، في الحقــيقة لــيس هناك مع ذلك مكانٌ لا للفحص المدرك لبواعث المعتدي ولا للاستبطان الواقعي لحصة معسكر المعتدى عليهم الممكنة من المسؤولية.

في الــبدء سَلَك "رد الديموقراطيات" في الجوهر الطرق المختصرة للجوءِ ضــخمٍ للقوة المفرطة العسكرية والأمنية. وبالتوازي مع لغة القوة، انتشرتْ استراتيجية اتصالات حول محورين كبيرين. انبثق الأول من التشريع البسيط لــلجوء إلى الــتأثيرِ المدمر وغير المميِّز للقنابل الضخمة المسمّاة (ديزي كتر/ Daisy cutter)، المســتعملة في أفغانســتان. وامتدّ الثاني بصورةٍ موازية على ســجلٍ ثقــافيٍّ وتعليميٍّ أكثر دقةً. وهو يهدف حتى اليوم إلىً أن يقدّم في "الشــرق الأوســط الكــبير"، وهو مفهومٌ جديدٌ جريءٌ للإدارة الأميركية لتسمية الجزء من العالم الإسلامي الواقع بين المغرب وأفغانستان، "انفتاحات محــدّدةً" سياسيةً وثقافيةً في الوقت نفسه لا يستطيع كل واحدٍ إلا أن يهنّئَ

نفســـه بهـــا مســـبقـــاً. إلا أنّ الفحص الدقيق للخطوة التي بدأها واشنطن وضَمنتها في الجوهر أوربة، يكشف حدودها بسرعة فائقة: هنا أيضاً، ترجح كفـــة أحادية الجانب الأكثر خبثـــاً. الآخر، وهو فقط، المدعو إلى أن يتغير، تاركـــاً اختلال توازن التوزيع العالمي للموارد بمعزلٍ عن أي تفكيرٍ ناقد.

10 / 1) سجن الآخر في الديني لإتمام إبعاده عن السياسي

كـــان عـــنف اعتداءات (11) أيلول واتساع مداها المذهل كافيين لتشريع الحملة الجوّية التي أُطلقت منذ تشرين الأول (2001 م) ضد أفغانستان الطالبان، المهـــد المدافع عن شبكات أسامة بن لادن، أمام الرأي العام العالمي. خليطٌ من المذابح الجماعية، المباشرة أو بواسطة زعماء حرب أفغان وسطاء، ومع ذلك لم يســـمح هذا الرد الأميركي الأول بالتحقق من أن الأهداف البشرية المقصوفة بالقنابل كانت هي فعلاً صانعي اعتداءات (11) أيلول، أو شركاءهم المباشرين أو غير المباشرين. على كل حالٍ استطاع أهم زعماء القاعدة وطالبان، وقسمٌ أساس من جماعاتهم، الإفلات من أولى جولات المواجهة.

بعـــد ذلـــك أصبحت الحملة الأرضية الأفغانية، ثم تتمة الرد العسكري، الـــذي لن تعرف تجاوزاته الرئيسة إلا بعد ذلك بزمنٍ طويل، أسوأ بكثيرٍ من أســـوأ ما كان يمكن لوم من تستهدفهم، عليه. والمصير الذي لاقاه رسميـــاً أســـرى الحـــرب الشاملة ضد الإرهاب قفز بقوانين الحرب قفزةً شنيعةً إلى الوراء: لقد استُثنوا من مجال تطبيق اتفاقيات جنيف بالوصفة السحرية لمنطق الأقـــوى، وأُخضـــعوا بصورةٍ منهجية للإذلال الجنسي، أو التعذيب حسب تعليمات رسمية من البنتاغون على أيدي جلادين خاصين، أو نُقلوا واختفت آثـــارهم في بلادٍ غُيِّب فيها القانون. إن إدارة بوش ومعسكر المحافظين الجدد الذيـــن كـــان نزوعهم إلى اللجوء إلى استخدام القوة المفرط يقترب بصورةٍ خاصـــةٍ من ميل الجهاديين الذين كانوا يحاربونهم، أعطت منذ ذلك الحين،

بمفهوم "إرسال الخصم إلى غونتنامو"، نوعــًا من الاقتراب الغربي من مفهوم "التكفير" الإسلامي.

إن المعاملة في أماكن الاعتقال الأفغانية أولاً، ثم في جزيرة كوبا، وفي عدة أمـــاكن اعتقال ظلت سريةً إلى يومنا هذا كما تظهره كل الدلائل، تشبه إلى درجة الالتباس الطرق المنسوبة إلى المدافعين عن هذه الإيديولوجية المخيفة[6]. و"الــتكفير"، المعادل تقريبــًا للحرمان في التشريعات السماوية، يتألف في الواقع من تجريد المرء خصمه من صفته كعضوٍ من المجموعة، واعتقاده بالتالي أنـــه يملك الحق في حرمانه من كل الحقوق والحمايات والضمانات الملازمة لهـــذا الانتماء. هذا الإجراء، الذي كان الغرب يظن أنه قد خلّص منه جزءًا كـــبيرًا من العالم "المتحضّر" بفضل التنوير، يبدو أنه وجد له أتباعـــًا جددًا، وخصوصـــًا في ماوراء الأطلسي. لم يُخدَع بعض العسكريين الأميركيين به، وانتابهم الخوف عندما أدركوا أنّ هذه القواعد الجديدة أو معاملة الآخر، بعد هذه السابقة، يمكن أن تُطَبّق ذات يومٍ عليهم أو على أبنائهم وبناتهم.

ثم تركّـــزت حملة اتصالات الإدارة الأميركية، مدعومةً "بأدلّة" ألقي بها في الوجه كحقائق دامغة من قبل خبراء الإعلام الواسع، على تجريد سلوك الخصم مـــن كـــل مـــنطق، وحـــتى من كل ترابط سياسي. وإذا كان السؤال: لماذا يكرهوننا؟، قد طُرِح أحيانـــًا بهذه العبارات[7]، فهو لم يؤخذ أبدًا في الحسبان كمـــا هو في أعلى مستويات الحكومة الأميركية، ونادرًا جدًا في أوربة، بكل الجلاء الذي يستحقه. على العكس فقد احتشدت اتصالات الإدارة الأميركية وأتـــباعها الأوروبـــيين لتـــتدارك أي فحصٍ عقلانيٍ للأسباب الدنيوية لعنف المعتدين "الديني".

كانـــت الإجابـــة عـــن هذا السؤال في معظمها معروفةً من دون شك لأصـــحاب القـــرار الأميركـــيين، المتورطين خصوصـــًا في النهب المشترك لـــلموارد الســـعودية (بأنفسهم وبالاشتراك مع الأمراء الذين يحمونهم)، وفي

المـــناورات الكبيرة الديبلوماسية والعسكرية الإقليمية الهادفة إلى الحفاظ على إيقاع وفعالية مثل هذا المشروع. بالمقابل، بالنسبة لمجموعة من نصّبوا أنفسهم أخصائيين في الإرهاب "الإسلامي"، هكذا اشتهر ابن لادن، وبلهجة حاسمة، بأن "لا حاجة به إلى فلسطين"[8]، وإلى الجزائر، أو العراق: الأمر الذي يظهر جـــيدًا أنـــه لم يكن يحقد إذن، هو وجميع أتباعه، سوى على ديموقراطيتنا، وحرياتـــنا، وقيمـــنا، هكذا خَلُص كل هؤلاء الذين كانت تعزيهم "حقيقةٌ" مـــريحةٌ بهذا القدر. فقط المهتمون بالإنترنت الفضوليون أو العدد القليل جدًا مـــن هـــؤلاء الذين، في الغرب، يصلون إلى أخبار بعض القنوات الفضائية العربـــية[9]، استطاعوا إدراك حجم الهوة المخيفة التي تشكلت بين التصورات الغربية وتصورات العالم العربي.

تمّت موازاة فحص البرنامج السياسي "لمعسكر المعتدين" أساســًا عبر ما يمكن أن نسميه "فرط أدلجة" مطالبه. وتمكّن مدّاحو الخطاب الرسمي سريعـــًا جـــدًا مـــن فرض تحليلٍ بسيط بقدر ما هو مُطَمئنٌ: إذا "كانوا يكرهوننا"، فذلـــك لأنهم "أصوليون"، ضحايا تعصبهم "ضدّ الغرب"، أو "ضد أمريكا" (بما أنهم يهاجمون الغرب والولايات المتحدة)، أو تعصبهم "ضد السامية" (بما أنهـــم يهـــاجمون الدولة العبرية). إن لعبة المراوغة البلاغية تتكون من سجن المعتدي ضمن انتمائه الديني فقط، لمنعه من بلوغ سجلّ السياسي. لنستطيع "بصـــورةٍ مشـــروعة" تجاهل المطالب الدنيوية، يكفي تجريم إغراب المفردات المستخدمة في التعبير عنها. وهكذا تكون المطالب "الإسلامية " حبيسة نوعٍ مـــن "الخـــروج من لعبة" السياسة، يمنع ليس فقط أخذها في الاعتبار، إنما غالبـــًا الاعتراف حتى بوجودها.

إن المـــيل الجمـــاعي لرسامي الكاريكاتير، وكتاب افتتاحيات الصحف، ووكـــالات الصـــحافة، والإذاعـــة والتلفزيون وقسمٌ لا بأس به من الساحة الأكاديمـــية، إلى عـــدم إبـــراز سوى البعد الديني للبلاغات بدلاً من جوهرها

السياســـي، يســـهم في حسن سير هذا الأمر. من دون وعيٍ، ولكن أيضـــاً بكامل الوعي أحيانـــاً، تفرط المعالجة الإعلامية في تحديد وتجريم هذا الإغراب المفـــرداتي الـــذي تغدو له قيمة دليلٍ على عدم شرعية مستخدمه. وبعيدًا عن مقتضـــيات العلوم الاجتماعية (التي تفرض البحث في تاريخ النشطاء عن المعنى الصحيح للعلامات التي يستخدمونها)، تمتنع المقاربة السائدة عن إقامة أي معبرٍ دلاليٍّ أو تحليليٍّ بين "المعسكرين" المتقابلين. وكل محاولة في هذا الاتجاه توصف حتمـــاً بأنها "مفهومٌ" مُدانٌ، و"انجذابٌ" خطيرٌ إلى الموضوع الإسلامي، وحتى "تواطـــؤٌ موضـــوعيٌّ" مع العدو، كما لو أن الرهان لم يكن على فهمٍ أفضل للدوافـــع العمـــيقة للاعتداءات المعادية للغرب من أجل محاولة وضع حدٍ لها، ولكـــنه، على العكس، كان على تغذيتها من أجل تسويغ أفضل لحالة هيمنة. وبدلاً من تفكيك انعدام التواصل المتبادل من أجل تجاوزه، يبدو الهدف توثيقه وتقويته على العكس.

والنتـــيجة هي أن القارئ الذي يواجه خوفه المشروع من "القاعدة" لديه فـــرصٌ ضئيلةٌ في أن يدرك أن جهاد "المعتدين عليه" ربما كان له ما يعادله في المـــيل المؤكد لجورج بوش، ولكل هؤلاء الذين لا يعارضون مشاريعه، إلى الطـــريق المختصـــر للقوة المفرطة؛ أو أن "تكفيرهم" الغريب له ربما له هو أيضـــاً أتباعٌ بين مبتكري وضع أسر الحرب في غونتنامو. ولا مجال كذلك لأن يســـتطيع أن يتصوّر أن أمة[10] البرابرة هذه يمكن أن يكون لديها شيءٌ مشـــتركٌ مع أيٍّ من الانتماءات الجماعية عبر العالم التي يمكن لمخلوقٍ طبيعي التكوين أن يشعر برغبةٍ في الانتماء إليها. صحيحٌ أن المرء عندما يُقتَرح عليه، كدلـــيلٍ للقـــراءة وأساس تفسير، أن أتباع أمة غريبة هؤلاء يعرّضون هذه الأخـــيرة فـــوق ذلك لخطر الفتنة[11] لهو من دون شك أمرٌ "مُطَمئنٌ" أكثر، ولكـــن ليس بالضرورة أكثر إيضاحـــاً، من التذكير بأمرٍ ضخمٍ بقدر ما هو مبـــتذلٌ: مجـــتمعات العالم الإسلامي، المؤلفة بكاملها من كائناتٍ بشريةٍ، لا

تشــذ عــن القــاعدة العامــة التي تقول إن الإنشطار السياسي هو المحرّك لديناميكــيات التاريخ. لا يساعد مثل هذا النسيان حتمــًا على وعي ما هو ربمــا قلب المشكلة، أي: الألف طريقةٍ وطريقة التي لدى "المعسكر الغربي" ليكون متورطــًا بشكلٍ مباشرٍ جدًا، من دون أن يشاء الاعتراف بذلك، في معظم هذه التوترات.

ولا تعــود هذه الإستراتيجية إلى الرد على اعتداءات (11) أيلول. كانت قــد صــقلتها كثيرًا الحرب الأهلية الطويلة التي نشأت من إلغاء الانتخابات التشــريعية الجزائــرية في كانون الثاني عام (1992 م[12]. وتبع تجريم المقاومة الفلســطينية، منذ أن بدأت تتطابق في قسمٍ منها مع الجيل الإسلامي، نفس الأسلوب. وكاد فلاديمير بوتين نفسه يتفوّق في عمله من أجل إسقاط مجموع المقاومة الشيشانية.

الســرد الأميركي، يساعده شبه احتكارٍ إعلاميٍ، لم يجد إذن صعوبة في أن يســمح خــارج الجدل العام أدنى تقويمٍ، أو حتى فقط ذكرٍ عقلانيٍ لمطالب المعســكر "الخصم". لم تكن المعرفة المُتورخة لثقافة الآخر "الإسلاميً" ودينه هــي فقط التي أُخفيَت أو مُسخَت بهذا الشكل ولكن، ببساطة أكثر، حقيقة الاعتراضــات التي يمكن أن تكون لديه علينا. وهكذا يتم الإسقاط "الوقائي" لــلمقاومات ضد سوء عمل الأنظمة والسلطات السياسية الذي هو أساس تسلط أقوياء السياسة العالمية.

مــن جهة الإدارة الأميركية، وكانت وقتها بيد الديموقراطيين، كشفت أولى هجمات القاعدة إلى أي درجة كانت استراتيجية الصمم، والنعامة، التي تــتكون مــن حرمان الخصم من بلوغ ميدان المطالبة السياسية، قد أقيمت بشكلٍ متينٍ. في تشرين الأول عام (2000 م)، أي: قبل عامٍ من الاعتداءات عــلى مــنهاتن وواشــنطن، أدت عمليةٌ انتحاريةٌ إلى تخريبٍ كبيرٍ للمدمرة الأميركــية (US Cole)، الراسية في ميناء عدن، وقتل سبعة عشر من بحارتها.

في عيون الآلاف من سكان الشرق الأوسط (ولكن أيضاً لدى العديدين في أجزاء أخرى من العالم) من كل الطوائف وكل الانتماءات السياسية، أدى "عملٌ حربيٌّ" إلى وفاة عدة جنود بالتأكيد. لكن هذا العمل الحربي كان يستهدف سفينةً حربيةً، محشوةً بالأسلحة المتطورة، متوجهةً إلى سواحل العراق حيث لم تكن تتأهب لإجراء مناورات، ولكن لتأخذ دورها في القيام "بضربات إستراتيجية" وحصارٍ مسؤولٍ عن الاختناق الاقتصادي الرهيب لبلد مُضعَفٍ أصلاً. كانَ هؤلاء "الشبان" إذن فعلاً قد شرعوا في شنّ حربٍ، ستبقى دائماً عملاً إجرامياً بصورةٍ خاصة، بما أنها، كما استطعنا التحققَ فيما بعد، من دون أن تحقق أقل فعاليةٍ لأهدافها المعلنة (سقوط صدام حسين أو تدمير أسلحة الدمار الشامل لديه)، كانت تقود جيلاً كاملاً من الأطفال العراقيين إلى الإفقار والتجهيل وإلى موت عشرات الآلاف منهم، ناهيك عن مئات الآلاف من آبائهم.

غير مهمٍّ!. لم تدع كلمات بيل كلينتون في مأتم البحّارة أدنى مجالٍ للشك، أو الريبة، أو تفكيرٍ حيال السياسة الخارجية للولايات المتحدة في المنطقة: من دون انتظار ذريعة (11) أيلول، كان قد أُحكِم بشدةٍ الطريق المسدود المخجل لتواصلٍ مُختزَلٍ إلى مرتبة حوار الطرشان. كانَ الجنود الذين ماتوا في عدن بنظره "مرتبطين بنفس الالتزام بخدمة الحريّة التي لن تكفّ أمريكا عن الكفاح من أجلها": من جهة المعتدين، لم يكن بالإمكان إذن سوى أن يكون الأمر "غيرةً" من قِيَم البحارة الشبان، الذين أتوا من كل ثقافات وعاء الصَّهر الأميركي. الشر المطلق، الآتي لا نعلم من أي انحرافٍ أو أي انحدارٍ للطبيعة البشرية، هاجم الفضيلة من جديد!. والخلاصة، ندد الرئيس إذن بالشعار الذي لا يغتفر والذي وسم به "المعتدين الأصوليين" على الشبان الأميركيين "الشغوفين بالحريّة". لقد هتف قائلاً: لدى هؤلاء الناس، إنها طريقتنا في رؤية الأمور أو لا شيء. بعد بضعة أشهرٍ، تقريباً باسم

عـــبارة مُبَسَّـــطة بـــنفس الشكل المرعب (يجب أن يكون المرء "إما معنا أو ضدنا")، أطلق سَلَفه العالم الغربي على الدروب الخَطِرة "للحرب الكبيرة على الإرهاب" التي تاه فيها اليوم.

10 / 2) أوهام النزعة الثقافية، أو تغيير الآخر . . هو فقط

بالـــتوازي مـــع الطـــرق المختصـــرة للقوة المفرطة وحملة تجريم الخصم الإيديولوجـــية، احتشـــد الرد الأميركي حول محور إيديولوجي كذلك، بدا بالاستقصـــاء مـــن أنه يعمل بنفس الشكل أحادي الجانب. تم اتّباع الإدارة الأميركية من دون تحفظ تقريبـــا في هذا التناول الثقافي لأزمة العلاقات مع العـــالم الإسلامي، وشجبها شركاؤها الأوروبيون جزئيـــا على الأقل على الصعيد العسكري. ويستند وهم مخرج "تثقيفي" للتوترات مع الآخر، الشائع بقـــدر ما هو مريحٌ على الصعيد الثقافي، إلى مُسَلَّمة بسيطة للغاية. بعد جعل التفســـير الثقافي لأصل المقاومات قابلاً للتصديق، لم يبق سوى امتداح حل "تثقـــيفي" للوقايـــة منها. ويكمن الحل في مساعدة المعتدين على "إصلاح ثقافتهم"، لردعهم عن أي ميل للمعارضة.

تكمن هشاشة هذه المقاربة، ثانية، في أنها اصطفائية بشكل يثير الفضول، وأنهـــا تشـــجّع بالـــتالي قراءةً أحادية الجانب جدًا لأصل اضطراب الكرة الأرضية. "التغيير" و"الانفتاح" يعنيان بالطبع هؤلاء الذين يقاومون اضطراب الـــنظام العـــالمي أكثر مما يعنيان المستفيدين من ذلك النظام. اللغة الأميركية المـــنمّقة عن (الشرق الأوسط الكبير)، حتى وإن كانت تذكر بشكل مكرّر ضـــرورة حلّ سلميّ للنزاع الإسرائيلي، الفلسطيني، تمتنع غالبـــا عن تحديد نوعـــين من الإصلاح هما، مع ذلك من دون شك، الأكثر إلحاحـــا. الأول هـــو إصلاح الأجهزة المؤسستية التي تدير النظام العالمي، أي: أحادية الجانب الأميركـــية والضعف الذي تحصر به الأمم المتحدة، وخصوصـــا في الصراع العـــربي-الإســـرائيلي. والثاني إصلاح الأنظمة، وخصوصـــا العربية، التي،

مقـــابل التوقـــيع لها على بياضٍ بشأن الحكم اللاديموقراطي، اتخذت جانب الحذر بخضوعها لهذا "النظام".

بالمقـــابل، وبإلحـــاحٍ أكـــبر بكثيرٍ، يطلب من هؤلاء الذين يقاومون أو يعترضـــون، أن "ينفتحوا" على العالم، وأن "يحاوروا" وأن "يتبدّلوا". ضمن هـــذا المنطق، "هل أنت واثقٌ من أنك لا تريد الحوار مع حضارتي"؟، يعني: هل أنت واثقٌ من أنك لا تريد أن تتحالف مع نظامي؟، أو: هل أنت حقـــاً مصمّمٌ على الاعتراض على احتلاله؟، ألا تريد أن تصبح ديموقراطيـــاً؟، يجب ترجمته إلى: هل أنت أكيدٌ أنك لا تريد تغيير هذا النظام الشديد العداء لي إلى آخـــر يكـــون، باســـم الديموقراطية، أقل عدائيةً؟. فقط للآخر، ونادرًا إلى أنفســـهم أو إلى حلفائهم الذين يخدمونهم، يمجّد أسياد الحرب الشاملة ضد الإرهاب متطلبات الإصلاح السياسي. "ثقافة التغيير" التي شجعتها الندوات والمؤتمـــرات عبر العواصم الغربية أو العربية في بداية هذا القرن يجب قراءتها كأمـــرٍ يهدف إلى تشجيع ثقافة التغيير . . من المعارضين إلى الحلفاء. وتُوَجّه الأوامـــر "بالتغيير" بالطبع إلى الديكتاتوريات المتمرّدة أكثر مما تُوَجّه إلى تلك الـــتي أذعنت. بالطبع يتمّ طلب "مزيدٍ من الديموقراطية" إلى الجزائر أو تونس بإلحـــاحٍ أقلّ بكثيرٍ مما يتمّ إلى طهرانَ أو ما قاموا به تجاه سيّد بغداد قبل أن تخطر بباله الفكرة الانتحارية بالاستيلاء على حقول النفط الكويتية.

عـــلى الصـــعيد الأوروبي، هناك مؤيدون مقتنعون بسياسة تربية النشطاء المســـلمين الاصـــطفائية جـــدًا هذه. برأيهم أنه يكفي بصورةٍ ما أن يقرر المسلمون القيام بقراءة جديدة لقرآنهم، أو أيضـــاً أن يبقوا بعيدين عنه بمسافة أفضـــل، وأن يكملـــوا نوعـــاً ما تحوّلهم التحديثي، ليتم امتصاص أعماقِ مشـــاعر الفلســـطينيين والعراقـــيين أو الجزائـــريين، تجاهنا. وعلينا طبعـــاً مســـاعدتهم في ذلك، بأن نثبّت في أذهانهم الطريقة الصحيحة لقراءة كتابهم المقدّس. لقد هُيِّئت أدوات هذه السياسة الثقافية ذات الأفكار المبطنة الخطيرة منذ زمنٍ بعيدٍ. وهي تمتد من هذه المؤتمرات ذات الأفكار النيّرة حيث يتبادل

التهنـــئة أنصــــار نفس المعسكر "العلماني" وحدهم، وحتى أقل أفلام يوسف شـــاهين[13] إيحاءً المصورّة "بآلة التصوير السينمائية 105 ملم" والتي لا تتردد الجمهوريـــة الفرنسية في الاشتراك بإنتاجها مع وزير الثقافة المصري وغيره، ومرّةٌ لا تشكّل عادةً.

هـــل تكفـــي هـــذه الوصفات السحرية الثابتة للانتهاء من "الأصولية"، وإرهــــاب "القـــاعدة"، والانتحاريين الفلسطينيين، ولِمَ لا للإنهاء من حرائق الســـيارات في الضواحي؟، مثل هذا المنظور مخادعٌ تمامـــًا. تحتاج ديناميكية التحديث الثقافي، في العالم الإسلامي كما في أي مكان آخر، إلى مناخٍ محلّيٍ وإقلـــيميٍ من الليبرالية السياسية. لا يمكن أن يحدث أيّ تطوّرٍ للفكر إلا في سياقٍ متحررٍ من الاستبداديات المحلية والضغوط الإقليمية التي تُغذّي المواقف الارتكُاســـيةً وتمـــنحها مصداقيّةً. غير أن التناقض كله يأتي تحديدًا من كون الغـــرب يساهم في تقوية هذه الراديكالية التي يدعي أنه يحاربها لدى الآخر، بشكلٍ مباشرٍ (بقصف القنابل البريطانية أو الأميركية)، أو غير مباشرٍ (بدعمٍ أعمى لمغامراتٍ آريل شارون أو أمثال بينوشيه العرب). إن "المرض" الثقافي الظاهر "للإسلام" هو نتاجٌ وليس سببـــًا لهذه الدارة المعيبة السياسية جدًا التي سُـــجِن فيها العالم الإسلامي والتي لا يهتم الغرب البتة بمساعدته فعلاً على الخروج منها.

في (27 نيسان عام 2004 م)، قَبْلَ بسط، بلا أدنى حياء، أكثر السجادات الحمـــراء سماكـــةً تحت قدمي معمر القذافي في بروكسل، هل اهتم الاتحاد الأوروبي أدنى اهـــتمامٍ بوضـــع الديموقراطية لدى أحد أكثر أنظمة المتوسط اســـتبداديةً؟. حـــتمـــًا لا. في الأكثر، لقد تحقق من أن هذا النظام، المدجّن حسب الأصول، لم تعد لديه وسائل إلحاق الأذى بالنظام العالمي، بما في ذلك مصـــالحنا الاقتصادية. وستضخ ليبيا النفط بكميات أكبر. ستساعدنا في سد الطريق أمام المهاجرين الأفارقة التواقين إلى العبور إلى أوربة. ماذا نطلب منها بعد ذلك أكثر؟.

في بلاغة التغيير "الديموقراطي" المنمّقة، يتعلق الأمر "باعوجاج" المعارضين وسائر المقاومين ويخصهم وحدهم. إن تربيتهم وثقافتهم، "الإسلامية " بشكلٍ خَطِرٍ، أي: "المتمردة"، هي التي يجب إصلاحها. وبالمقابل، الذي لا يجب أن "يتغيّر"، على وجه التحديد، الذي يجب الحفاظ عليه تحديدًا بأي ثمنٍ، هو ميزان القوى الذي يسمح لهيمنة أقوياء السياسة، صغارًا وكبارًا، أن يدوموا. هل سيظل عالم (الآخر) يحتج أكثر فأكثر على أحادية الجانب لهذه المعاملة؟. لقد قلنا لكم ذلك! إذن الأمر عاجلٌ: يجب "تغييرها".

11) خاتمة

ضدّ الإرهاب: هل هناك سلاحٌ مطلقٌ؟

التجريم، في وسائط الإعلام أو من الدوائر الغربية، لكل تعبيرٍ احتجاجيٍّ أو معـــارضٍ آتٍ مـــن "الجـــنوب" حالما يستخدم أصحابه مفردات الثقافة الإســـلامية ، هوً للديبلوماسية الأوروبية سبب أكثر نتائجها المخيبة فداحةً: الفشل الذريع "لعملية برشلونة"، التي أطلقت بشكلٍ مدوٍّ في تشرين الثاني (1995 م)، والتي يعترف الجميع اليوم أنها ماتت[1]. ويكمن سبب هذا الخطأ الواضـــح في التواصل بين الشمال والجنوب حتمـــاً في العجز الأوروبي عن الاعتراف بشرعية معارضات إسلامية معتدلة وقدرتها على التحديث. ينجم عـــن ذلـــك عدم قدرةٍ على إقامة اتّصال فعّال مع مجتمعات الجنوب المدنية الحقيقية، فقط لصالح شراكات تسمّى "علمانيةً، منتقاة لبراعتها في أن تقول لـــنا، بالألفـــاظ التي ألفناها، ما نتمنى سماعه، دونما اكتراث، عند الاقتضاء، بقربها من أنظمةٍ غير شرعيةٍ بشكلٍ خاصٍ، ولهذا فقط تقريبـــاً.

ولفـــرط ما رغبت أوربة بعدم الاعتراف بجيلٍ سياسيٍ بأكمله، وبتطويع مبادئها حسب ضخامة الوارد النفطي الذي يتحكّم به محاوروها، والتضحية بالسياسي بعيد الأجل على مذبح المالي والانتخابي قصير الأجل، فإنّ أوربة، وعـــلى رأســـها فرنســـا، أضرّت بشكلٍ خطيرٍ بمدى وفعّالية تبادلها الثقافي والسياســـي مـــع محيطها المسلم. الديبلوماسية الأوروبية، غير القادرة على الـــتفاوض مـــع محاورين عدا الموجودين بقرب الأنظمة الاستبدادية أو على هامش المجتمعات الهشّ الذين يعكسون لها الصورة المريحة لشموليتها، أو حتى القبول بهم، وضعت نفسها في وضعٍ محرجٍ مع جزءٍ من العالم بأكمله[2].

ضمن هذا السياق، لعددٍ يتعاظم باستمرارٍ من هؤلاء الذين أنكرت عليهم القوى الغربية كل شرعيةٍ سياسية، فقد ظهرت أكثر المناهج راديكاليةً كبديلٍ لا يقـــاوَم. وهكذا دخلنا عصر الإرهاب بشكلٍ لا يقاوَم نحن أيضـــاً، على أنقاض تواصلٍ سياسيٍ مستهلك.

لقد أظهرت أسلحة النضالٍ ضد هذا الإرهاب، المصنوعة بنفس الأفكار المســـبقة، رغـــم ضخامة الوسائل المخصصة لصنعها، محدودية فعّاليتها حتى الآن. ويدفع عشرات المواطنين الأبرياء باستمرارٍ ثمن هذا النقص الواضح في الحمايـــة التي يجب على المسؤولين السياسيين تأمينها لهؤلاء الذين انتخبوهم. كـــانوا الـــبارحة يعيشون في لندن، ومدريد، وشرم الشيخ. وغداً قد تشمل اللائحـــة كوبنهاغن وروما وباريس. عدا عن أن ملايين المواطنين الآخرين يعانون التبذير الهائل الذي ينجم عن تضخّم الإنفاق على الأمن. فوق ذلك، فـــالكل تأثر بالتراجعِ الهائل للحريات المدنية والديموقراطية، الذي هو وجهٌ آخر أكثر كلفةً أيضـــا لهذا الخيار الأمني.

قلـــيل مـــن الحلول التي يقترحها خبراؤنا ضد الإرهاب هي اليوم مقنعةٌ حقـــاً. هل ينبغي "إغلاق جامعات الخليج الإسلامية "، كما يقترحه هذا؟. تكثـــيف برنامج إصلاح ثقافة الآخر وإيقاع "تدريبه على الحرية"، وحقوق الإنسان، والديموقراطية، كما يبدو ذاك مقتنعـــاً به؟. هل يجب إقامة جدرانٍ

أخرى؟، أو الإكثار من التنصت على الآخر وكاميرات المراقبة الموجهة نحوه فقط؟. هل يجب أن نقوّي، أيضـــاً وأبدًا، القمع والتشكيك، ودونما خوف من تحسين إنجازات الآلة القمعية القديمة "التي تنتج واضعي القنابل"، وتجهيز الكوكب بمعتقلات غونتنامو جديدة؟.

مع ذلك قد يوجد سلاحٌ أكثر فعّاليةً بشكلٍ مختلف. ويمكن أن يكون قد تمّ تحديـــده قـــبلاً. وربمـــا كان الرفض الأعمى لاستخدامه هو فقط سبب الإخفـــاق الصارخ والمستمر لمعركة الغرب مع كارثة إرهاب القرن الواحد والعشرين. إنّ كلفته هي التي تنبّه على ما يبدو هؤلاء الذين يملكون الوسائل لتشغيله وليحموا مواطنيهم فعليـــاً.

صحيحٌ أنّ هذا السلاح مكلفٌ بشكلٍ خاص؛ ويبدو أقوياء النظام العالمي للقـــرن الواحـــد والعشرين الوليد، كبارًا وصغارًا، "غربيين" أو "مسلمين"، قليلي الميل إلى دفع ثمنه. ونفهمهم: فالسلاح يدعى بالفعل "المشاركة". وهو يتضـــمّن. . كل ما لا ينوون المشاركة فيه تحديدًا. الموارد الاقتصادية والمالية بالطبع، النفطية أو الصناعية، على صعيد الكرة الأرضية أو كلٌّ من دولها. ثم السلطة السياسية، التي يستأثر بها كلّ الزعماء المزمنين الذين، من "انتخاب" إلى "إعـــادة انـــتخاب"، يحرمون منها جيلاً بأكمله. فلسطين أيضـــاً، التي أصبح اقتسامها الموعود منذ زمنٍ بعيد جدًا، وهمـــاً كاملاً اليوم.

المشاركة تعني أيضـــاً قبول أن يكون لخطاباتٍ أخرى ومعتقداتٍ أخرى غير معتقداتنا الخاصة الحق في التعبير عن الخير، والجيّد، والعادل. وباختصار كل هذه القيم التي لا نمنح أنفسنا الوقت لنعي أنها مشتركةٌ بيننا، حتى عندما لا يـــبجّل المدافعـــون عنها نفس الأيقونات ويستخدمون مقولاتٍ رمزيةً، ولغاتٍ ورموزًا متنوعةً بقدر تنوع الثقافات في هذا الكوكب.

وبشـــكلٍ أكـــثر بســـاطةً، يجب التفكير أيضـــاً في أن نتشارك ونجعل الآخـــرين يتشاركون . . بالمشاعر وأن نتعاطف مع كل ضحايا كل أشكال

العنف. من أجل ذلك، لا يجب أن نتردّد في إدانة خبث الأنسيين (المهتمين بالإنسان) أصحاب المعايير المتغيّرة الذين يظنون أن بإمكانهم ادعاء احتكار في هذا المجال. يمكن أن نرغب بالبكاء على مصير المستوطنين المرغمين على ترك أراضٍ لم تكن لهم، والمغادرة مع تعويضات ضخمة باتجاه مستوطنات أخرى. ولكن دعنا لا ننسى عندئذ مصير آلاف هؤلاء الذين هُدمت منازلهم، من دون أشكالٍ أخرى من المحاكمة، خلسةً، بعيدًا عن عدسات كاميرات التلفزيون، في الفجر. يجب إذن أن نتشارك، فوق كل شيء، بحق معرفة حقيقتنا وتثمينها، وتاريخها الصغير والكبير، ورؤيتها للعالم في ساعات الاستماع العظمى، على الشاشات أو في مكبّرات الصوت التابعة لصحافة يجب علينا فعل كل شيءٍ لتبقى، أو بالأحرى لتصبح من جديد!، تعدّديةً.

المشاركة، في الواقع، لا تعني دومًا العطاء. يمكن أن تعني أيضًا معرفة أن نأخذ. وهذه حال . . رأي الآخر. غير أنه، إذا "صنعنا" معلوماتنا بدلاً من جمعها، إذا كانت أصوات العالم، وبالأحرى أصوات مجتمعاتنا الخاصة، لم تعد تصل إلينا إلا عبر قنوات سيطرنا عليها، إذا أصبحنا لا نسمع إلا نغمة صوتنا وحده، فنحن نحرم أنفسنا من ميزةٍ حيويةٍ حقًا: وجهة نظر الآخرين، الآخرين جميعهم، وجهة النظر هذه نفسها التي تسمح لنا بمعرفة أنفسنا ضمن خصوصيتنا، وضمن نسبيتنا وبالتالي، عند الاقتضاء، ضمن ضعفنا وأخطائنا. مثل هذا الانغلاق يمكن بسرعة أن يشبه شكلاً من التوحد. ربما كان جزءٌ من المؤسسة الإعلامية والسياسيّة في الكرة الأرضية مصابًا بذلك الداء اليوم.

هذا التوحد بالتحديد، مضافًا إلى متطلبات السياسة الانتهازية والأجل القصير الانتخابي، هو الذي يهدد بسوق، أو يسوق منذ اللحظة، بعض المسؤولين السياسيين نحو منحدرٍ خطير. في أوربة، يبدو جزءٌ من الطبقة السياسية، مصباح سيارة الشرطة الدوّار بيدٍ وقاموس كلمات الكره المعادة

باليد الأخرى، منساقًا لإغراء الرغبة في إقامة انتصاراته الانتخابية القادمة عن طريق استثمار الميول المعادية للأجانب لدى كل شخص. برأي رجل السياسة، يوجد في الواقع نوعان من الأمن. الأول الذي يجب أن يعطى كل الأولويات، هو أمن المواطنين. والثاني، الأكثر أهميةً أحيانًا بنظره، هو أمن انتخابه. ولتأمين هذا الأخير، قد تكفي إثارة مشاعر ناخبيه، وتقوية مخاوفهم، وتنمية جهلهم بالآخر. وبالتالي فرض قراءة أمنية محضة للتوترات، تستند إلى توزيع المسؤوليات في اتجاه واحدٍ، وانطلاقًا منه، الخاصة القمعية "للعلاجات" التي ينبغي تطبيقها.

في المقابل، حماية أمن المواطنين هو مهمةٌ أكثر كلفةً بكثير فعلاً. وهي تعطي في الواقع مردودًا فوريًا أقلّ على الصعيد الانتخابي، لأن اقتضاءها يكون على الأمد البعيد. وهي تنسجم بصورةٍ أقلّ مع إقامة التواصل، وحشد الصور التي تصدم الشعور وتجعل كل إدراكٍ "آنيًا". وتتطلب التحدّث إلى عقل المواطنين، وتهدئة مخاوفهم بدل استخدامها كوسيلة خطابية. وأيضًا جعلهم يقبلون الفكرة البغيضة عن تعقيد الأزمة وأن كلاً منا يحمل بوضوحٍ جزءًا كبيرًا أو صغيرًا من مسؤوليتها، حسب مرتبته في العالم. عام (2005 م)، من أول أوربة حتى آخرها، ضمن استعجال الديموقراطيات الانتخابي، بدا أن سياسة مصباح سيارة الشرطة الدوار وطرق لوكارشر (le karcher) المختصرة التي تحرّم في طريقها إلى الفوز. يمكن أن تأخذ هذه الانتصارات سريعًا الطعم المرّ للطرق الخاطئة التي تفضي إلى مأزق الصراعات الحقيقية، تلك بالتحديد التي نتبجّح بأننا نريد تفاديها.

الشجاعة السياسية الحقيقية، التي تهيء دوام حقيقي للأمن، تكون بفرض قراءة أخرى للتوترات الدولية. قراءةٌ لا تخضع بعد الآن للطرق المختصرة الانتقائية لكل هؤلاء الذين، لأي سبب كان، يرفضون الإقرار بأن مسؤوليات الإرهاب هي موزّعةٌ حقًا ويساهمون بذلك في تغذيته. لأنه طالما كان صوت

مجموعـــة الذئـــاب وحـــده مسموعـــاً، فهو يقوّي، يومـــاً بعد يومٍ، صوت السياسيين المترددين الباحثين عن انتصاراتٍ سهلة.

المشاركة أو الإرهاب. لا يزال هذا خيارنا، أكثر من أي وقتٍ مضى.

12) ملحق

(1992 م): الإسلاميون في نظر الغرب*

لقد أبطأ الحكام الجزائريون والتونسيون مسيرة الإسلاميين الطويلة نحو السلطة، باحتجازهم بالآلاف في أعماق الصحراء الجزائرية. لكنهم لم يوقفوها بالتأكيد. مر وقتٌ طويلٌ منذ أن سحق جمال عبد الناصر الإخوان المسلمين، وقد تكون غير كافية تلك الطريقة القوية لتزيح من المشهد السياسي تيارًا نعرف بعد الآن أنه يستند على أغلبية ساحقة من السكان في كل أرجاء العالم العربي. لم يقم الشمال لغاية اليوم سوى بخطوات صغيرة استعدادًا لتعايشٍ أصبح محتّمًا. مع ذلك فالأسابيع القليلة المنصرمة علّمتنا عن هؤلاء الإسلاميين أكثر بكثيرٍ مما علمتنا إياه آلاف الصفحات التي كُتبت عنهم منذ أمدٍ طويلٍ. أظهر المقاتلون مرةً أخرى عمق رسوخهم الشعبي ومتانته. انتهى الآن الوهم الذي أقامته أماني الأفكار الغربية، عن مجموعةٍ صغيرةٍ من المتطرفين الطامحين ببلوغ السلطة بالقوة إلى درجة أنهم يخشون أن تبعدهم الانتخابات عنها.

لم يستطع "الجبليون الديموقراطيون" أبدًا إقناع إخوانهم سكان السهول، بعد ذلك. انتهى أيضًا وهم بديلٍ غير

عرقيٌ، إذ بماذا نَصِف تصويت جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية جدّيـاً؟، للتصويت الإسلامي. يبدو أنّ أغلبيةً ساحقةً من النساء، وليس فقط في أعماق الريف، اختارت أن تصوّت بالتأكيد "لجبهة الإنقاذ الإسلامية ". وانتهت أخيرًا، ضمن ملف معقد للغاية، الطرق المختصرة المبسّطة لتعبئة إسلامية "ضد النساء".

لا بأس. عندما لا تجد في المشهد السياسي "القوة الثالثة" القادرة على مقاتلة عدوها المفترض، تتابع النظرة الغربية (تساعدها بشكلٍ خاص، بالفعل، بيانات وزارات دول شمالي إفريقية) بحثها اليائس عن أجزاء من المجتمعات العربية قد ترغب في إنقاذها من نتائج . . انتخاباتها. بلغ الأمر اليوم بأكثر غير التحليليين عنادًا باستقراء أعداد الممتنعين عن التصويت.

هل لهم وجودٌ؟. من دون شك. هل يشكلون أغلبيةً بديلةً؟، كلا حتمـاً!، لأنه، كيف ننسى أن انتصارات جبهة الإنقاذ الإسلامية هي في تاريخ الجزائر كاملاً (ما عدا استفتاء الاستقلال) ثمرة الاقتراعين الوحيدين اللذين لم يقم النظام فيهما بصنع مستوى المشاركة بكل بساطة؟. إذا أردنا (ولكن من قام بذلك؟) مقارنتهم بهؤلاء الذين يعيدون انتخاب حلفائنا "ديموقراطيي" المنطقة (10%، 15%)، فإن ال(50%) أو ال(60 %) من المصوتين في هذين الاقتراعين الأولين الحقيقيين لهم للإسلاميين قيمة ضمانة رائعة.

غير أنّ لا شيء، لا شيء مطلقـاً، يسـمح بأن نتلمس في منطقة الامتناع شـيئاً آخر سوى غرفة صدى الأغلبية التي ظهرت في عام (1990 م)، أي: مع الإحـتفاظ بكل النسب . . احتياطيـا إضافياً للأصوات الإسلامية.

إذن؟، بارقة أملٍ في الأفق؟. لا سفينة أخـرى سـوى مراكب محمّلة بالنساء الهاربات من الاستبداد القرآني؟. لا مخرج آخر سوى استشهاد علمانيتنا المقدسة؟. مـع ذلـك يوجد مخطّطٌ أقل مأساويةً وأكـثر واقعيةً. إنه لا يكلف الآن سوى ثمن بعض المكونات التي علينا إدخالها من جديد بشكلٍ اضطراري ضمن تحليلاتنا حيثٌ تركت، لدى مغادرتها، فراغاً كبيرًا بشكل طرقٍ مختصرة.

حـتى وإن افترضنا أن لديهم بعضِ المـراجع المشتركة، من الضروري أولاً الـتوقف عن بسط عقلية مجموعة قتلة السادات الصغيرة على كل القوى الآتية من التيار الإسلامي. يجب بعد ذلك أن نقـبل بـألا نحتجز ثانيةً انتخابات عام (1990 م) وكانون أول عام (1991 م) الجزائـرية ضـمن الحدود السلبية لهذا الرفض اللامنتهي لجبهة التحرير الوطني الـذي قـد تعبّر عنه أيٌّ من الأحزاب

الموجـودة الأخرى. وأن نكف أيضـاً عـن ألا نـرى في الانبعاث الإسلامي سـوى نتـيجة لانحـدار الاقتصادات العربية: إذا كان تصحيح اقتصاد دول شمـالي إفريقـية، بـنفس طريقة تقدم الديموقراطـية، يجب أن يتمّ من ضفتيّ المتوسط، بأولوية مطلقة، فلا يجب عد أي من هذين الهدفين وسيلةً لتغيير ألفاظ النشـطاء السياسـيين. إذن هـذه الـدولارات الـتي يقال لنا دومـاً إنها تسـتخدم في أمـاكن أخرى "لتصدير الإسلام"، كيف يجب عليها في المغرب أن . . تزيل الإسلاميين؟.

مساعدة الجزائر؟، بالطبع!. ولكن كما هي وليس كما نتمنى أن تكون. لا يمكـن عـد العـون الاقتصادي، الضـروري لألف سبب آخر، وسيلة الكفـاح ضـد إسلاميّي تونس أو الجزائر أو المناطق الأخرى، الذين كان آبـاؤهم قوميين. وفي حين أن فرقعة إسلام عابر ثوري يسمى "من فوق" لم تـبدأ بعدُ باسترعاء النظرة الغربية ثم إعشـاءها، كانت عملية إعادة ارتباط بطيئةٌ وعميقةٌ، وطبيعيةٌ جدًا، مع المحيطَ الرمزي للثقافة "قبل الاستعمارية" تحرّك كـل أجزاء المحيط الاجتماعي والثقافي والسياسي العربي.

هذا هو التعبير النهائي السياسي لهذا السـياق الـذي يظهـره اليوم وصول الإسلاميين إلى أبواب السلطة. إذا كان ينـبغي محاولة تقويم قدرتهم على متابعة السياق الصعب لبناء مجتمع تسامح بدأها أسـلافهم بتردد، هناك سمةٌ تعيّن اتجاه طريق التحليل: في الأراضي العربية، إذا كـان هـناك خـطّ فصلٍ بين الطيبين والأشـرار، الديموقراطـيين والمعـادين للديموقراطية، المتسامحين وغير المتسامحين، المدافعين عن حقوق الإنسان، أو المرأة، وهؤلاء الذين لا يهتمون بها إلا قليلاً . . إلخ، فلـه بالتأكيد مسارٌ أكثر تعرجـاً من ذاك الذي يميّز الإسلاميين من سائر الطبقة السياسية.

أولاً بالطـبع، بما أنّ الذي يناسب في مكـان آخـر من دون أن نقوله يناسب هناً أكثر حين نقوله ثانيةً، لأنه لا يكفـي أن يكـون المرء إسلاميـاً لـيكون بمستوى وعود التسامح التي تستعملها أغلبيةٌ ساحقةٌ من زعماء هذا التـيار. ولكن لأنه لا يكفي أن يكون المـرء معاديـا للإسلامية [الإسلام السياسي]، مثل صدام حسين وغيره، أو هؤلاء الذين لا تكفي سجونهم، في المغرب، لاستيعاب المعارضين، ليكون بشـكلٍ آلي جزءاً من هذا "المعسكر الديموقراطي" المفترض الذي تمنح اليوم الطـبقة السياسية الغربية احتكار تمثيله لأنظمـة فـاقدة الاعتبار ولمعارضيها الذين همّشتهم الإندفاعة الإسلامية.

بعد ذلك وأخيرًا لأن المرء يستطيع أن يكـــون إسلاميــًا ولا يتماثل مع خطاب الرفض الذي تقوده هنا وهناك الأطـــراف الراديكالـــية المحيطة بتيار مختلف عنها. يجب أن نتوصّل يومـــًا إلى أنّ نتبيّن ذلك أخيرًا. وكلما بكّرنا بذلك كان أفضل.

* François Burgat, *Le Monde*, « Débats », 30 avril 1992.

الهوامش

1) المقدمة ص (11-19)

1 *Le Figaro*, 6 septembre 2004.
2 *Socialisme international*, printemps 2005.
3 Michael Scheuer, *Imperial Hubris. Why the West is Loosing the War on Terror*, Brassey's Inc., Washington DC, 2004 (avant de démissionner de la CIA, Scheuer signait du pseudonyme « Anonymous »).

4) منذ حزيران عام (2005 م)، اقترح مستشارو كونداليزا رايس تبنّي مصطلح جديد (SAVE, Struggle against violent extremism) يفترض أن تحل محل (GOWT, Global war on Terror) التي أطلقت غداة (11) أيلول.

5 Pierre Bourdieu, « L'intellectuel négatif », *Liber*, Paris, janvier 1998.
6 François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988 (et Payot, Paris, 1995) ; *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2002 (3e édition).

2) الأصول الهوياتية للعودة إلى المعجم الإسلامي ص (21-48)

1 Cité par Pascal Ménoret, « Le cheikh, l'électeur et le SMS. Mobilisation électorale et pratiques de vote en Arabie saoudite », *Intercontinentales*, n° 1, novembre 2005.
2 William E. Shepard, *A Child from the Village*, E.J. Brill, Leiden/New York, 2004.
3 Malek Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Éditions nationales algériennes, Alger, 1965.
4 Voir, par exemple, Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.

* [الجوهرية نظرية تعاكس الوجودية وتقول إن الجوهر يسبق الوجود وتعلق أهمية كبرى على شخصية الفرد وتفكيره وسلوكه — س س].

5) كما تُظهر أعمال التيار "الجوهري" الأميركي الذي يمثله برنارد لويس ومارتن كريمر ودانييل بايبس التي قاومتها على صعد مختلفة أعمال إدوار سعيد أو أيضـــا جون اسبوزيتو وجيمس بيسكاتوري وريتشارد أ. نورتن وجون انتليس، وكثيرون آخرون لحسن الحظ، أو كذلك في فرنسة أعمال مكسيم رودنسون.

6) Voir notamment Christophe Jaffrelot (dir.), *Le Pakistan*, Fayard, Paris, (2000. تتألف لفظة "باكستان" من جمع مقاطع مختلفة من أسماء خمسٍ من مقاطعاتها: بنجاب، أفغانيا، كشمير، سند، وبالوشستان.

7) حتى أن البلاد أنشأتها إثنيةٌ "مستوردةٌ" ليس لها قاعدةٌ شعبيةٌ على أراضيها. هي في الواقع عبارةٌ عن لاجئين من شرق الهند، "المهاجرين"، الذين نجحوا، رغم أنهم لم يكونوا يستطيعون هم نفسهم الإفتخار بإثنية مشتركة، في فرض نفسهم كنخبةٍ سياسيةٍ وطنيةٍ وفي أن يجعلوا من لغة مستوردة، الأوردو، لغةً رسمية.

8 Cité par Ian Talbot, *Pakistan, a Modern History*, St Martin's Press, New York, 1998.

9 Olivier Roy et Mariam Abou Zahab, *Réseaux islamiques : la connexion afghano-pakistanaise*, Autrement, Paris, 2002. Christophe JAFFRELOT (dir) Le Pakistan, carrefour de tensions régionales, Complexes, Paris,2002.

10 Ariel Merari (université de Tel-Aviv), « Social, organizational and psychological factors in suicide terrorism », communication à l'International Expert Meeting on Root Causes of Terrorism, Norwegian Institute of International Affairs, Oslo, 9-11 juin 2003.

11 François Burgat et Mohamed sbitli, « Les salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout », *Chroniques yéménites*, 2002, <www.cy.revues.org>.

12) يرتبط المذهب الزيدي بالشيعة ويأخذ اسمه من الإمام زيد بن علي زين العابدين (المتوفى عام 740)، من سلالة علي بن أبي طالب، صهر الرسول. عام 897 أسس الإمام يحيى الهادي إلى الحق بن الحسين شمال اليمن سلطةً"زيديةً". ويرى العلماء الزيديون أن الإمامة الشرعية يجب أن تستوفي أربعة عشر شرطـــاً أولها أن تأتي من سلالة النبي عبر ولديه (الحسن والحسين) وصهره علي وابنته فاطمة.

13 Franck Mermier et *alii* (dir.), *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 2003.

14) من ضمن " الفروق" بين السلفية والزيدية، يعتبر بعض السلفيين الإبقاء على الحذاء منتعلاً خلال الصلاة أمرًا مشروعـــاً. وهم يكتفون بنفض الغبار عنه باليد، حتى داخل المسجد. وبخلاف الزيديين الذين يسبلون الذراع، فهم يشبكون الذراعين أثناء الصلاة، ويلفظون بصوتٍ مسموعٍ "آمين" في نهاية تلاوة الفاتحة (وهي جهرٌ بالإيمان تفتتح القرآن).

15) مقبل بن هادي الوادي، المخرج من الفتنة، صنعاء، 1982.

16) نفس المرجع، ص. 102.

17) مستخدمـــاً، في أثناء ذلك، ألفاظـــاً جماهيريةً لا يستبعد أن يكون قد اقترحها عليه العقيد القذافي الذي كان حينها أحد شركاء اليمن الاقتصاديين.

18) في وسط مؤتمر الشعب العام الحاكم أو في فلكه، مجموعةٌ "إسلاميةٌ" أولى تدعم بالتالي النظام (بعض العلماء المقربين من النظام، ثم مجموعة الإخوان التي تحالفت عام 1982،

وكذلك الأخويات السلفية الكبيرة في حضرموت). المعارضة الإسلامية "الحقيقية" ممثلة بعد ذلك بالإخوان المسلمين، المنظمة منذ 1990 وسط التجمع اليمني للإصلاح، الذي يرأسه الشيخ عبدالله حسين الأحمر، وفي جزء أقل، بأعضاء الانبعاث السياسي للزيدية المجتمعين في حزب الحق. وأخيرًا، "المقبلين"، الاتجاه الرئيس للتيار السلفي، يدعمون النظام بالاكتفاء فقط بالإحجام عن التصويت.

3) من النضالات الوطنية إلى خيبات أمل . . ص (49-78)

1 Voir notamment la thèse de Tariq Ramadan, Aux sources du renouveau musulman. D'Al-Afghani à Hassan al-Banna : un siècle de réforme islamique, Bayard/Centurion, Paris, 1998.

2 Filière de formation des étudiants algériens musulmans.

3 Leigh Douglas, The Free Yemeni Movement, 1935-1962, AUB, Beyrouth, 1987.

4 François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les "Libres" yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l'analyse », *in* Chérif al-Maher et Salam Kawakibi (dir.), *Le Courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de cheikh Abd al-Rahmân al-Kawâkibî, 31 mai-1er juin 2002, IFPO, Damas, 2003.

5 Voir notamment Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkanî*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

6 Voir notamment Franck Mermier, Bernard Haykel et Gabriele Vom Bruck, *in* Franck Mermier et *alii* (dir.), *Le Yémen contemporain*, *op. cit.* « D'une part celui qui gouverne au nom de l'islam a une responsabilité à l'égard de la nation. D'autre part, la nation a elle-même des devoirs à son égard. L'une des premières est l'obéissance. Une autre est de lui prodiguer des conseils. »

7) الذي كتب: رفعت صوتي داعيـــا إلى مشروعين ضخمين. [...] كان الأول تحرير الفكر من التقليد. وكان الثاني [...] ضرورة التمييز بين الطاعة التي تتوجب على الشعب للحاكم وحق الشعب في عدل الحاكم (أوردها أحمد أمين في: زعماء الإسلام في العصر الحديث، آباء الإصلاح في العهد المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979، ص 84).

8 Voir Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihâd*, IB Tauris, Oxford/New York, 2004 ; Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, New York University Press, New York, 2000 ; Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten, 1902-1953*, Ergon, Würzburg, 2002 ; voir également *La Pensée*, n° 335, juillet-septembre 2003.

9 Pascal Ménoret, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, novembre 2004.

10 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (traduction française : *La Pensée arabe et l'Occident*, Naufal, Bruxelles, 1992). Pour l'Algérie, voir par exemple Jean-Robert Henry et Claude Collot, *Le Mouvement national algérien. Textes*, L'Harmattan-OPU, Paris, 1978.

11 Voir Henry LAURENS, L'Orient arabe ; Arabisme et Islamisme de 1798 à 1945, Armand Colin, Paris,1993

12 Dont la pensée de Malek Bennabi illustrait parfaitement la modernité (voir Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, Seuil, Paris, 1954).

13) إحدى أكثر المواقف رمزيةً هو دون شك موقف بعض العسكريين الجزائريين المستقبليين من المراتب العليا: كانوا ضباطـًا صغارًا في الجيش الفرنسي والكثير منهم ترك الجيش للإلتحاق بالكفاح من أجل التحرير قبل الاستقلال ببضعة أشهر، ونجحوا بعد ذلك في الاستقرار بالسلطة بصورة دائمة، حيث لعبوا في الثمانينيات والتسعينيات الدور الذي نعرفه في إغلاق النظام السياسي.

14 Cité in François Burgat, *L'Islamisme en face*, *op. cit.*, p. 48 *sq*.

15 Voir Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, La Découverte, Paris, 2004.

16 Emmanuel Todd, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Gallimard, Paris, 2002.

17 Bertrand Badie, « Palestine, quelles perspectives ? », conférence donnée à l'IEP de Paris, le 19 janvier 2004.

18 Rashid Khalidi, *L'Empire aveuglé. Les États-Unis et le Moyen-Orient*, Actes Sud, Arles, 2004.

19 Voir notamment François Burgat, « De A comme Arafat à Z comme Zîn al-'Abidîn Ben Ali : la pérennité de la formule politique arabe », *in L'Islamisme en face*, *op. cit.*, p. 244 *sq*.

20 Outre les rapports convergents d'Amnesty International, voir notamment : Comité pour le respect des libertés et des droits de l'homme en Tunisie, *La Torture en Tunisie 1987-2000. Plaidoyer pour son abolition et contre l'impunité*, Le Temps des Cerises, Paris, 2004 ; Mahmoud Khelili, *La Torture en Algérie (1991-2001)*, Algeria-Watch, octobre 2001 ; Youcef Bedjaoui, Abbas Aroua, Meziane Aït-Larbi, *An Inquiry into the Algerian Massacres*, Hoggar, Genève, 1999 ; Lahouari Addi, « La torture comme pratique d'État dans les pays du Maghreb », *Confluences*, n° 51, octobre 2004.

أحصت منظمات حقوق الإنسان المصرية حوالي عشرين حالة وفاة تحت التعذيب عام 2003 و2004، و 292 حالة تعذيب مثبتة، بين كانون الثاني 1993 ونيسان 1994. رفضت الحكومة المصرية قدوم المحقق الخاص للأمم المتحدة في قضايا التعذيب الذي يشير المجلس الوطني المصري لحقوق الإنسان، في تقريره الأول في نيسان 2005، إلى أنه"ممارسة تحقيق عادية".

21 Mohamed Tozy, « Représentation/Intercession. Les enjeux de pouvoir dans les "champs politiques désamorcés" au Maroc », *in* Michel Camau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, CNRS, Paris, 1991, pp. 153-168. Sur un mode moins académique, mais tout aussi éloquent, Mohamed Qahtân, l'un des leaders de l'opposition yéménite, proche des Frères musulmans, décrit la compétition électorale dans le monde arabe comme un match de football dont la particularité serait que, « à la différence de l'équipe de l'opposition, l'équipe du pouvoir a le droit de jouer avec les mains ». « Mais on aime le sport, ajoute-t-il, alors, on joue quand même » (entretien avec l'auteur, Sanaa, mars 2003).

22 Jean-François Legrain, « La Palestine, de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures et conflits*, dossier « L'international sans territoire », 2005 ; Laetitia Bucaille, *Génération Intifada*, Hachette Littératures, Paris, 2002.

23) يوم 11 أيلول عام 1973 قام الجنرال أوغستو بينوشيه بمساعدة الاستخبارات الأميركية بالإطاحة بنظام الرئيس المنتخب سلفادور آيندي. وبدعم أميركي جديد قامت الطغمة الحاكمة بالعديد من الإساءات وتصفيات أعضاء من هذه المعارضة "الماركسية" التي قيل إنها تهدد مصالح واشنطن الاقتصادية.

24) "لم تملك الولايات المتحدة رسميـًا أبدًا مستعمرات في أمريكا اللاتينية. ولكنها امتلكت مستعمرات فعليـًا. منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الثلاثينات من القرن العشرين، سمحت سياسة "العصا الغليظة"- التدخلات المسلحة واحتلال دول ذات سيادة- لواشنطن بتهيئة الأرضية للحكام المستبدين الذين تصرفوا فيما بعد، لسوء حظ الشعوب، كجندي إضافي" (موريس لوموان Maurice Lemoine، "المصير الواضح للولايات المتحدة" لوموند ديبلوماتيك، أيار2003 .

25) "كان هدف هذه الحرب [على العراق] [...] إعادة تنظيم اقتصاد بلد يملك ثاني احتياطي نفطي في العالم، حسب المواصفات الفائقة الليبرالية لإيديولوجيي إدارة بوش المتحمسين. [...] ثم كان للحرب هدفٌ آخر هو إقامة قواعد عسكرية أميركية لأجل طويل في قلب الشرق الأوسط في أحد بلدانه الرئيسة. كان مسؤولو الاستراتيجية الأميركية يرون من الضروري استبدال قواعد أخرى، ازداد الاعتراض عليها أكثر فأكثر، أقيمت في المملكة السعودية عام 1991، بعد حرب الخليج. كما كان هدف هذه الحرب أيضـًا تدمير أحد أقدم الأنظمة الوطنية في العالم الثالث، نظامٌ تحدى أحيانـًا الولايات المتحدة وحلفائها (وخصوصـًا إسرائيل)، أثناء الحرب الباردة وبعدها" (رشيد خالدي، الإمبراطوريةالمضللة، ذكر سابقـًا).

26 Voir Comité Tchétchénie, *Tchétchénie, dix clés pour comprendre*, La Découverte, Paris, 2003.

27) منذ كانون الأول 2001، دافع أيمن الظواهري طويلاً عن استراتيجيته ضمن كتيب أوردت أهم ما فيه جريدة "الشرق الأوسط" اللندنية الصادرة بالعربية في ثمانية من أعدادها (8405-8411) تحت عنوان "فرسانٌ تحت راية الرسول".

28 Pour paraphraser Mona Al-Munajjed, *Women in Saudi Arabia Today*, McMillan, Londres, 1997, chap. 4 (cité par Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, *op. cit.*, p. 201).

29) تزعمت هدى شعراوي (1897، 1947)، منذ ثورة 1919، أول مظاهرة من ثلاثمئة امرأة ضد الاحتلال البريطاني. وهي التي أنشأت أول جمعية مصرية لحقوق المرأة في آذار 1923 . ومنذ 1934 وحتى وفاتها، كانت نائبة رئيسة اتحاد النساء العالمي.

30) أقوالٌ أوردتها "هدى الصدّة"، "الخطاب العربي حول تحرير المرأة في القرن العشرين"، بمجلة التاريخ، العدد 82، نيسان، حزيران 2004، ص. 85 (ترجمته من العربية جيسلين اللوم).

31) ليلى أحمد، النساء والجندر، الجذور التاريخية لتناقض حديث، ترجمته من العربية منى ابراهيم وهالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،1999 (ذكرتهُ هدى الصدة، "الخطاب العربي حول تحرير المرأة في القرن العشرين" المذكور سابقـًا.

32 Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne : sociologie d'une révolution*, La Découverte, Paris, 2001 (cité par Abu Bakr Haroun, « Fanon, le foulard, et les démons de l'irrationnel », <Oumma.com>, 25 janvier 2004).

33) حورية بوتلجة،" من احتفال نزع الحجاب في الجزائر (1958) إلى Ni Pute Ni Soumise: استخدام الاستعمار والاستعمار الجديد لقضية المرأة أداةً"، قائمة "الكلمات مهمةٌ" وموقع <oumma.com>، 13 تشرين الأول 2004.

34) بخلاف العالم العربي في الخمسينات والستينيات، حيث التأكيد القومي هو نتاج قطيعة مع الوجود الاستعماري الأوروبي، تم هذا التأكيد في تركيا، ضد الإمبراطورية العثمانية "المسلمة".

35) لسخرية التاريخ أم استمراريته، كان هذا الطربوش نفسه قد فرضه السلطان محمود الثاني عام 1826، بدلاً من العمامة. بعد استبعاد القبعة "الاستعمارية" ذات الثلاثة وجوه، إذ لفت مستشاروه انتباهه إلى أن ذلك ربما يرمز إلى الثالوث المقدس، اختار الطربوش، الذي كان يشكل في ذهنه قطيعة صريحة مع التقليدية التي تنقلها العمامة ورغبة واضحة... في الانفتاح نحو أوربة (انظر خصوصـــا، Jeremy Seal, *A Fez of the Heart. Travels around Turkey in Search of a Hat*, Harcourt Brace & Co, Londres, 1995،

36) أوردها ميشيل كامو وفنسان جيسر، Cité par Michel Camau et Vincent Geisser, *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Karthala/Centre de science politique comparative, Aix-en-Provence, 2004, « Les limites du féminisme d'État bourguibien », p. 101،. ثم حدد موقفه: "في اليوم الذي لن تعود تشعر فيه المرأة التونسية، عندما تخرج دون حجابها، بهذا الانطباع الغريب الذي هو كصرخة ثورة موروثها اللاواعي، في ذلك اليوم سيختفي هذا الحجاب من تلقاء نفسه، دون خطر، لأن ما كان يرمز إليه قد اختفى". أو أيضـــا:" نحن أمام عادة دخلت منذ قرون في أخلاقياتنا. [...] هل من مصلحتنا استعجال زوال أخلاقياتنا وعاداتنا، دون أن نراعي الانتقال؟"(أوردها العربي شويكي، cité par Larbi Chouika, « La question du *hijab* en Tunisie : une amorce de débat contradictoire », *in* Françoise Lorcerie (dir.), *La Politisation du voile en Europe, en France et dans le monde arabe*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 159،).

37) منذ 1981، غداة الثورة الخمينية، أقرت الحكومة التونسية، عبر تعميم، إجراءً بهذا المعنى:" نلاحظ في الأيام الأخيرة أن تلميذات يذهبن إلى مدارسهنّ بلباس غريب تمامـــا عن تقاليدنا المتعلقة باللباس متّخذات زيـــاً يمكن أن يختلط بالثياب "الطائفية"، يحدد الانتماء لاتجاه يتميز بثياب متعصبة، تتنافى وروح عصرنا والتطور الصحيح للمجتمع".

38 Voir Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Palgrave/McMillan, Londres, 1999, p. 49. Ces groupes ne représentent toutefois qu'une petite partie du spectre de l'opposition politique, dont une autre composante, islamique, s'exprime depuis l'intérieur du champ religieux (voir Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, *op. cit.*).

39 Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Karthala, Paris, 1991.

40 Sur ce point, voir notamment les points de vue critiques de : Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2005 ; Alain Gresh, *L'Islam, la République et le monde*, Fayard, Paris, 2004.

4) الساحة الإسلامية بين الخصوصيات القومية وتخطّي القوميات ص(79-90)

1 François Burgat, « Ghannouchi, Yassine et les autres : la logique de la différenciation », *in L'Islamisme au Maghreb*, *op. cit.*

2 Sur la formation des frontières nationales, voir notamment : Albert Hourani, Philip S. Khoury et Mary C. Wilson (dir.), *The Modern Middle East*, I.B. Tauris, Londres-New York, 2000 ; Jean-Paul Chagnollaud et Sid-Ahmed Souiah, *Comprendre le Moyen-Orient*, L'Harmattan, Paris, 2004.

3) مالك بن نبي، نزعة الإسلام، ذكر سابقـــا. انظر أيضـــا مقال أحد أفضل من يعرف بن نبي: صادق سلام،" جبهة التحرير الجزائرية كما يراها الكاتب مالك بن نبي . العلاقات المتعسرة لمفكر غير تقليدي مع السلطة الجزائرية الوليدة"، الحروب العالميةوالصراعات المعاصرة، نيسان 2002 (مقال متوفر على موقع <oumma.com>.

4 Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Karthala, Paris, 2004.

5 Voir Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris, 1994.

6 Élizabeth Picard, *Liban, État de discorde. Des fondations aux guerres fratricides*, Flammarion, Paris, 1988. PEUT ÊTRE SUPPRIMÉE SI BESOIN DE PLACEVoir également Antoine Hokayem, *Daad Bou Malhab Atallah*, L'Harmattan, Paris, 2004 ; Jean Charaf, *Documents diplomatiques français relatifs à l'histoire du Liban et de la Syrie à l'époque du mandat français*, tome 1. *Le Démantèlement de l'Empire ottoman et les préludes du Mandat, 1914-1919*, Éditions universitaires du Liban/L'Harmattan, Beyrouth/Paris, 2004 ; Georges Corm, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, Paris, 2003 (rééd. en poche : La Découverte, 2005).

7 Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, PUF, Paris, 1968, 2 tomes. Voir également Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, coll. « Repères », Paris, 1993.

8 Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

9 Voir Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Éditions du CNRS, Paris, 1981.

10) لم يمنعه ذلك، في كانون الثاني عام 1974، حين كانت صحته العقلية متدهورة من دون شك، من توقيع اندماج عابر مع ليبيا "القذافي"، في إطار وحدة تعود له رئاستها في الحقيقة.

11) انظر خصوصـــا سهير بلحسن ‹[إرث بورقيبة القمعي] Souhayr Belhassen, « Les legs bourguibiens de la répression », *in* Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, *op. cit.*, p. 391 *sq*›: "عارض بورقيبة صالح بن يوسف الذي دعا لإقامة تونس مستقلة تمامـــا، وجزء لا يتجزأ من "الأمة العربية" وراسخة بعمق في الإسلام. [...] أخذت ممارسة القمع بعدًا استثنائيـــا بمناسبة الانشقاق اليوسفي" (قتل أربعمئة "متمرد").

12 Voir Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe*, Fayard, Paris, 1993.

13) في المغرب عمومـــا، والجزائر خصوصـــا، يجب ضمن هذا السياق تقويم دور المرجعية البربرية المعقدة. في محيط مناسب للعديد من التلاعبات الحكومية، استطاعت، أحيانـــا ولكن ليس دائمـــا بالتأكيد (أتى العديد من الزعماء الإسلاميين من المناطق الناطقة بالبربرية)، أن تلعب هي أيضـــا دورًا "منافســـا" للمرجعية الدينية وبالتالي للتعبئة الإسلامية.

14 François Burgat et André Laronde, *La Libye*, PUF, coll. « Que sais-je », Paris, 2003.

15) "الانتخابات الرئاسية التعددية الأولى" التي نظّمتها القاهرة في أيلول 2005 لإضفاء الشرعية على الولاية الخامسة لحسني مبارك هي مثال واضحٌ على ذلك.

16) ولكن حيث لم يتقدم في أيلول عام 1999 "للانتخابات الرئاسية الأولى بالاقتراع العام" في الجمهورية الوحيدة في جزيرة العرب سوى مرشح واحد ضد الرئيس علي عبد الله صالح . . ومن حزبه نفسه.

17 Voir Pierre-Jean Luizard *La Question irakienne*, Fayard, Paris, 2002.

18) التي أعطى عنها رواية غير معروفة جيدًا من الداخل أحد القائمين بالثورة، محمود عبد الحكيم، "الثورة الإسلامية الجهادية في سورية"، (جزآن).

19 Voir Walid Charara et Frédéric Domont, *Le Hezbollah : un mouvement islamo-nationaliste*, Fayard, Paris, 2004 ; et Judith Palmer Harik, *Hezbollah. The Changing Face of Terrorism*, I.B. Tauris, Londres, 2005. Cette auteure étudie la « transformation » d'une « milice radicale » en un parti *mainstream* ; elle souligne par ailleurs la capacité du Hezbollah à recueillir des soutiens en dehors de la communauté chiite ou même musulmane.

20 Voir Jean-François Legrain et Pierre Chenard, *Les Voix du soulèvement palestinien. Édition critique des communiqués du Commandement national unifié et du Mouvement de la résistance islamique*, Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale (CEDEJ), Le Caire, 1991 ; Graham Usher, « The new Hamas : between resistance and participation », <Merip Online>, 21 août 2005.

21) ولكن كلا بالتأكيد، كما يؤكد باسكال مينوريه (Pascal Minoret)، "بتصدير" الوهابية إلى العالم:" توعــا ما من المناسب أكثر الحديث عن "عولمة الإسلام السعودي" للقول بأن العالم انتشر في الإسلام السعودي (وليس أن الإسلام السعودي انتشر في العالم)" ‹[باسكال مينوريه،اللغز السعودي]/ Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, *op. cit.*, p. 82›.

22) إحدى الهجرات السابقة هي بالتأكيد نفي محمود الزبيري، المشارك في تأسيس حركة اليمنيين الأحرار، والمقرب هو نفسه من الإخوان المسلمين، إلى الباكستان الوليدة، من 1948 إلى 1952، غداة فشل الثورة الدستورية. وقد شارك هناك، عام 1951، في المؤتمر الإفتتاحي للمجلس الإسلامي العالمي، الأداة الأخرى للمقابلة الدولية للحساسيات والتجارب "الإسلام السياسي".

23 Voir Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (dir.), *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du postcommunisme, 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.

24 Dont certains salafis sont particulièrement friands : refusant de se laisser photographier, ils préfèrent se passer de passeport et compensent leur impossibilité de sortir de leurs territoires nationaux en écoutant collectivement la voix de prédicateurs résidant dans d'autres pays que le leur.

25 Selon l'heureuse formule documentée par Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002.

5) أسرار البحر الأحمر . . ص (91-104)

1) محمد قحطان هو أحد زعماء "التجمع اليمني للإصلاح" الذي أنشأه الإخوان المسلمون في اليمن عام 1990؛ مقابلة مع المؤلف، صنعاء، 2003.

2 Voir Joseph Chelhod (dir.), *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1985 (tome 1 ; Le peuple yéménite et ses racines ; tome 2 : La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes ; tome 3 : Culture et institutions du Yémen) ; Paul Bonnenfant (dir.), *La Péninsule arabique aujourd'hui*, Éditions du CNRS/CEROAC, Paris, 1982 (2 tomes) Fred Halliday Arabia Without Sultans, Saqi books, Londres, 2002.

3) الذي كان يضم عند الوحدة عام 1990 ثلاثة أضعاف عدد سكان الجنوب.

4 Voir *Les Mémoires d'Ahmed Mohamed Nu'man*, texte (en arabe) édité par Ali Zayd, CEFAS/CAMES/Madbouli, Sanaa/Beyrouth/Le Caire, 2004(en langue arabe). Sur l'iconographie de cette période de la modernisation yéménite, voir François Burgat (dir.), *Le Yémen vers la République (1900-1970). Iconographie historique du Yémen*, CEFAS, Beyrouth/Sanaa, 2004.

5 Leigh Douglas, The Free Yemeni Movement, 1935-1962, op. cit.

6) يذكّر محمد الأحنف قائلاً:"البعض معروفون جيدًا، مثل الأفغاني والكواكبي وشكيب أرسلان والآخرون معروفون بصورة أقل مثل الفلسطيني م. علي طاهر والتونسي عبد العزيز الثعالبي (مؤسس الحزب القومي الدستوري). لم يكن مجال عملهم يقتصر على مسقط رأسهم، لكنه كان يغطي كل المناطق التي تدعوهم إليها الصدفة أو ضرورة النضال" ‹ Mohamed Al-Ahnaf, « Al-Fudhayl al-Wartilânî, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères musulmans dans la Révolution de 1948 », *Chroniques yéménites*, 1999, CEFAS, Sanaa (<cy.revues.org>). Voir également François Burgat et Marie Camberlin, « Yémen : aux sources de la révolution républicaine », *in* Rémi Leveau (dir.), *Les Monarchies arabes, transitions et dérives dynastiques*, Institut français des relations internationales/Institut des études transrégionales/Université de Princeton, ‹La Documentation française, Paris, 2002, pp. 121-140.

7 Pascal Ménoret, L'Énigme saoudienne, op. cit.

8) انظر مذكرات أحمد محمد نعمان. م س ذ.

9) انظر فرانسوا بورغا ‹ François Burgat, « Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité », *in* Franck Mermier et *alii* (dir.), *Le Yémen contemporain, op. cit.*, p. 221 *sq*. تذكر إحدى افتتاحيات مجلة التجمع اليمني للإصلاح، "النور"، بهذه العبارات، بعد ثلاثين عامـــا، بهذه المرحلة:" لم يكن في ظن أحد أن ثورة 1962 يمكن أن تكون بعيدة عن الإسلام. [...] إلا أننا فوجئنا بعد الثورة بيومين بسماع صوت "كافر" يرفع عقيرته في الإذاعة الوطنية مغنيـــا: "بعد الآن لن يحكم المتعصبون".

10 Franck Mermier et *alii* (dir.), *Le Yémen contemporain, op. cit.* ; Paul Dresch, *A History of Modern Yemen, op. cit.* ; Sheila Carapico, « Civil society in Yemen : a political economy of activism in Modern Arabia », *Cambridge Middle East Studies*, n° 9, Cambridge University Press, 1998.

11 François Burgat, « Dans l'engrenage de la guerre : la normalisation du Yémen », *Le Monde diplomatique*, février 2003.

12) حسين بدر الدين الحوثي هو ابن عائلة كريمة من شمال اليمن، ونائب سابق، ومن مؤسسي حزب "الحق" عام 1990، أحد بقية تظاهرات المذهب الزيدي السياسية في الإطار الجمهوري. شجعه رئيس الحكومة عام 1997 على إنشاء جمعية (الشباب المؤمن)، التي كان ينتظر حتمـــا أن تقسم صفوف المعارضة الدينية. عام 2002، توترت علاقته بالنظام، أو بالأصح، بلّغه النظام باستيائه، بسبب تجذّر خطابه ضد السياسيين الأمريكية

والإسرائيلية في المنطقة شيئًا فشيئًا. وبطلب من السلطات الأميركية، قام الجيش في حزيران عام 2004 بوضع حد لحملة التعبئة الّتي قام بها واتّهمه بالسعي إلى إعادة الإمامة القديمة. وبعد اختفائه في تشرين الثاني من نفس العام، إثر هجوم بغازات حربية على مغارة كان قد تحصّن بها، خَلَفه والده في صراع أدى حتى الساعة إلى سقوط عدة مئات قتلى في صفوف الجيش وكذلك في صفوف "المتمردين".

13) الشرعية التاريخية التي اكتسبها التيار الإسلامي منذ زمن طويل، عبر كفاحه ضد الإمامة أولاً (عام 1948)، ثم دعمه للجمهورية (وتعبئة زبيري وحزب الله للقبائل) ثم لنظام الرئيس علي عبد الله صالح (بالكفاح ضد "ماركسيي" الجنوب قبل الوحدة وبعدها)، تجلّت في كون الإخوان، المقبولين في نظام المعارضة القانوني، والمنضمين إلى السلطة خلال فترة من الزمن، ظلوا حتى هذه المرحلة بعيدًا عن السجون وعن إغراء المعارضة الثورية (Ludwig Stiftl, « The Yemeni islamists in the process of democratisation », *in* Franck Mermier et *alii* (dir.), *Le Yémen contemporain*, *op. cit.*, p. 247 ; Jilian Schwedler, « The Yemeni Islah party : political opportunities and coalition building in a transitional polity », *in* Quintan Wiktorowicz (dir.), *Islamist Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, .(Bloomington, 2003)

14) الوجه الرمزي لتدخلية الإخوان هو القومي الجزائري الفُضَيل الوارتيلاني. قدم مبعوث حسن البنا في نيسان 1947 باسم مفاوض وأصبح العامل الأساس لثورة 1948. وهو الذي كتب الميثاق المقدس، وهو وثيقة برنامجية لها قيمة الدستور يفترض أن تكون أداة إصلاح الإمامة (انظر: محمد الأحنف، «الفضيل الورتيلاني، جزائريٌّ في اليمن»، م س ذ).

15 Notamment par Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans*, Gallimard, Paris, 1983 ; ou Olivier Carré, *Mystique et politique. Sayyid Qutb*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002, p. 27 *sq*.

16 Voir notamment François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les “Libres” yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l’analyse », *loc. cit.*

17) محمد قحطان، أحد زعماء حزب التجمع اليمني للإصلاح، الذي أنشأه الإخوان المسلمون عام 1999 في اليمن؛ مقابلة مع المؤلف، صنعاء، آذار 2003.

18) في «الإسلام السياسي وجهاً لوجه»، اقترحت بشكل خاص فرضية أنه، "بجمع عملية التحديث مع العالم الرمزي للثقافة البدهية، تسمح [إعادة الأسلمة] بنشر هذه العملية التي كانت حكرًا على النخب المدنية المثقفة، لتشمل كل المجتمع".

19 Abdelmalek Tayyib et François Burgat, « Muhammad Mahmûd Zubayrî et la fondation du Parti de Dieu », *Chroniques yéménites 1998-1999*, CEFAS, Sanaa, 2000, pp. 63-65.

6) الإخوان والسلفيون . . ص (105-118)

1 Voir Gilles Dorronsoro, La Révolution afghane. Des communistes aux tâlebâns, Karthala, Paris, 2000.

2 Voir Karin Kneissel, « Il faut distinguer entre le terrorisme et la résistance » (suivi d'un entretien avec Hassan Nasrallah, « La nouvelle question d'Orient »), *Confluences Méditerranée*, n° 49, mai 2004.

3 Sur la vision du leader sunnite libanais, voir notamment Fathi Yakan, *Islamic Movement Problems and Perspectives*, American Trust Publications, Indianapolis, 1984 ; *Que signifie mon appartenance à l'Islam*, Tawhîd, Lyon, 1999.

4) على الأرضية المزدوجة للتحديث أو الراديكالية السياسية، من الصعب إثبات نوعية هيكلية للعالم الشيعي الإيراني أو للمكوّنات الشيعية في المشهد السياسي اللبناني والعراقي والسعودي و اليمني. إذا كانت لا تزال هناك توترات أصولية (ولا تزال وسائلية، وخاصة في العراق)، ففي كل مكان يمكن تأكيد الجسور السياسية والتقارب الثقافي أو حتى المذهبي مع السنّة. من أجل مثال يمني على أنماط التواصل بين الطوائف، انظر › Samy Dorlian, *Les Filières islamistes zaydites au Yémen : la construction endogène d'un universel politique*, mémoire pour le master de politique comparée, IEP Aix-en-Provence, 2005.‹.

5) لا تعود مشاركة الإخوان المسلمين في المجلس النيابي الجزائري إلا للقطيعة التي حدثت باكرًا جدًا بين جبهة الإنقاذ الإسلامية وممثلهم، محفوظ نحناح (مؤسس حركة حماس)، وأن هذا الأخير فضّل، للخروج من عزلته، التي شهدت بها مرتين صناديق الاقتراع في حزيران وكانون الأول عام 1990، أن يتفق بسرعة مع النظام العسكري.

6 Dont les pages de conclusion ont été traduites en français par Jean-Pierre Milelli et commentée par Stéphane Lacroix, précédées d'une utile biographie de l'auteur, dans : *Al-Qaida dans le texte*, présentation de Gilles Kepel, PUF, Paris, 2005. Voir également Dominique Thomas, *Les Hommes d'Al-Qaida*, Michalon, Paris, 2004 ; *Le Londonistan, la voix du jihâd*, Michalon, Paris, 2003.

7) كما تشهد بذلك التوترات داخل التيار اليمني، حيث انتُخبت عدة نساء للمناصب القيادية في حزب الإصلاح، ولكن حيث ترشيحهن للانتخابات ليس بعد في جدول الأعمال.

8) كما اقترحت القيام به في «الإسلام السياسي وجهاً لوجه»، معتبرًا هذا التحديث نتيجة تطور نوع من السياسي المستقل المرغم مسبقـــا على الاعتراف بمطالب الديموقراطية (مأسسة أنماط انتقال السلطة، وتحديد اللجوء إلى عنف الحكومات القمعي، وتأكيد المساواة في الحقوق للأقليات الطائفية، وتأكيد استقلال المرأة ضمن الحيز الأسري ودخولها الساحة العامة مهنيـــا وسياسيـــا، إلخ..).

9) انظر مثلاً يوسف القرضاوي › Yusuf Al-Qaradawi, *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*, Awakening Publications, Swansea, 2000 ‹. يتحدث فيه خصوصـــا داعية القناة القطرية، ومدير موقع <إسلام أونلاين> عن خلافه مع الانحرافات الارتكاسية للقطبية والتظاهرات اللاأساس للتيار الحرفي السلفي منتسبـــا لإبن تيمية، الذي يعتقد أنهم يجهلونه.

10) حتى لو كنا نجد أثرهم آنفـــا: وهكذا يشرح المثقف المصري محمد عمارة أنه فضّل الانضمام إلى حزب "مصر الفتاة" على الانضمام للإخوان المسلمين الذين يرى أنهم لم يكونوا انتقائيين بما فيه الكفاية في قراءاتهم.

11 Voir Xavier Ternisien, *Les Frères musulmans*, Fayard, Paris, 2005.

12 Voir notamment Patrick Haenni, « L'islam branché de la bourgeoisie égyptienne », *Le Monde diplomatique*, septembre 2003.

13 Voir : Nadia Yassine, *Toutes voiles dehors*, Alter Éditions, Épinay-sur-Seine, 2003 (et Le Fennec, Casablanca, 2003) ; Malika Zeghal, *Les Islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, La Découverte, Paris, 2005 ; Mounia Bennani-Chraïbi, Myriam Catusse, Jean-Claude Santucci (dir.), *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Les Législatives 2002*, Karthala, Paris, 2004 ; Frédéric Vairel, *Nouveaux contextes de mise à l'épreuve de la notion de fluidité politique : l'analyse des conjonctures de basculement dans le cas du Maroc*, thèse pour le doctorat de sciences politiques, IEP, Aix-en-Provence, 2005.

14 Voir Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, *op. cit.* ; Stéphane Lacroix, « Between islamists and liberals : Saudi Arabia's new "islamo-liberal" reformists », *Middle East Journal*, vol. 58, n° 3, 2004, p. 352.

15 Voir Jocelyne Cesari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, Paris, 2004 ; Tariq Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Sindbad, Paris, 2003.

16) تنوع المجالات التي تجلت فيها ردود الفعل على هذا الاقتراح – تحفظ أو إدانة المبادئ أكثر من التأييد- التي أتت من العالم الإسلامي تشكل تحليلاً جيدًا لقراءة مدى وحدود الديناميكيات الإصلاحية الجارية. أجاب طارق رمضان على التلميحات المسيئة لكل هؤلاء الذين، في أوربة، لاموه على أنه استبدل تطبيق الشرع القرآني بمهلة مذكّرين بأن هذا هو نفس التعبير الذي استخدمه جاك شيراك بمناسبة تطبيق الحكم بالإعدام في العالم: «مهلة جاك شيراك النبيلة»، و«مهلة طارق رمضان البغيضة»: خطابٌ مزدوجٌ، أو إصغاء مزدوجٌ (مقال موجود خصوصـــا على موقعي <oumma.com>، <tariqramadan.com>).

17 Pascal Ménoret, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *loc. cit.*

18 Voir *supra*, chapitre 1 ; et François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les "Libres" yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l'analyse », *loc. cit.*

19) مقبل بن هادي الوادي، «المخرج من الفتنة، م س ذ، ص 20».

20) ولد عام (1938 م)، وتقرّب في البدء من الإخوان ومن زعيمهم عصام العطار أثناء دراسته الحقوق في دمشق (1963، 1968) قبل أن يدرّس في المملكة السعودية في حلقة الأرقم. وعندما ترك الكويت عام 1984 تنصل من الإخوان المسلمين، وتقرّب من السلفيين قبل أن يقطع علاقاته الجديدة ويؤسس ضمن التيار السلفي نفسه اتجاهـــا إصلاحيـــا أصدر من برمنغهام في بريطانيا مجلة «السنّة».

21) وهو خصوصـــا مؤلف «الحد الفاصل بين الإيمان والكفر، نشر دار الإيمان، الإسكندرية»، و«العمل السياسي عند المسلمين».

22) كتب جان لوي تريو بشأن أخوية السنوسي: لم تكن أي أخوية إسلامية موضع مراقبة وعدائية مستمرة بنفس القدر من قِبَل الإدارة والصحفيين الفرنسيين. إنّ وسواس السنوسيّة، والتشهير بهذه الأخوية، ثم الكفاح الصريح ضدها تحتل في السلوك الاستعماري مكانـــا خاصـــا › Jean-Louis Triaud, *La Légende noire de la*

Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930), Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, .(tome 1, p. 2

23 Yosri Fouda et Nick Fielding, Les Cerveaux du terrorisme. Rencontre avec Ramzi Binalchibh et Khalid Cheikh Mohammed, numéro 3 d'Al-Qaïda, Le Rocher, Paris, 2003.

24 Pour reprendre l'expression heureuse proposée et documentée par Alix Philippon, « Le soufislamisme : l'invention paradoxale d'une nouvelle modernité politique en islam ? Le cas du Minhaj-ul Quran pakistanais », mémoire pour le DEA de sciences politiques, IEP, Aix-en-Provence, 2004. Alix Philippon a mis en évidence le caractère intriqué et changeant des liens entre soufisme et action politique. Voir également sur ce même terrain, mais à propos du Yémen, Amira Kotb, « La Tariqa Ba'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational », mémoire pour le DEA de sciences politiques, IEP, Aix-en-Provence, 2004.

25 Voir notamment Anne-Marie Schimmel, Le Soufisme, ou les dimensions mystiques de l'islam, Cerf, Paris, 1996.

7) الراديكالية الإسلامية . . ص(119-132)

1 Thomas H. Kean, Lee H. Hamilton et alii, The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States Report, chapitre 12, p. 382.

2 Cité par Yousri Fouda et Nick Fielding, Les Cerveaux du terrorisme, op. cit.

3 L'éditorialiste Alain Duhamel l'a traité pour sa part de « bateleur » ; le député socialiste Julien Dray a dit publiquement son souhait de « lui mettre son poing sur la gueule » ; etc.

4 Amman, entretien avec l'auteur, mars 1990.

5 Cité par Pascal Boniface, Vers la quatrième guerre mondiale ?, Armand Colin, Paris, 2005.

6) عدّد أوغاريت يونان الحدود المدهشة للغة الشعبية في هذا المجال (أوغاريت يونان، كيف نترابى على الطائفية، دار الجديد، بيروت، 1997).

7) Robert A. Pape, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York, 2005. عن بواعث المرشحين "للموت من أجل الانتصار"، انظر أيضـاً فيلم (الجنة الآن) الواقعي للغاية، لهاني أبو أسعد (أيلول 2005)، ذا المصداقية الأكبر من العديد من منابر أو تحقيقات البعض من (صحفيينا المحققين/ journalistes d'investigation) أو سائر المبعوثين الخاصين/ envoyés spéciaux).

8) مثالٌ رمزيٌ بين ألف، المجاهرة بالرأي لألكسندر آدلر (Alexandre Adler)، التي وردت في مقدمة هذا الكتاب. يوضح فيها أحد أكثر كتّاب الافتتاحيات رواجـاً في فرنسة تفضيله بهدوء لوجود «ديكتاتوريات مستنيرة بقدر الإمكان، أو حتى غير مستنيرة بالمرة، في مصر وفي المملكة السعودية»، على انتصار الإخوان المسلمين في انتخابات حرة، تسمح لهم بوضع شخص «مثل طارق رمضان وزيراً للثقافة» (*Le Figaro*, 6 septembre 2004).

8) من سيد قطب على محمد عطا . . ص(133-156)

1) التي أراد العديد من الخبراء طويلاً تصديق، وجعل الآخرين يصدّقون، أنها " تفسّر" السرعة التي كانت المعارضة الإسلامية تنتشر بها خلال التسعينيات.

2) أسامة بن لادن: رسالةٌ إلى الشعب الأمريكي، تشرين الثاني، 2004.

3 Voir Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Égypte contemporaine*, La Découverte, Paris, 1984 (rééd. : Seuil, Paris, 1993).

4 Voir Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes, lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Cerf, Paris, 2004.

5) يحيى ميشو، مدرس في كلية اللاهوت في جامعة أكسفرد، يدحض تفسيرات ابن تيمية التي يقبلها كافة الإسلاميين، وخاصة تلك التي أشاعها عبد السلام فرج (انظر ›
Yahya Michot, Mardin, hégire, fuite du péché et demeure de l'islam et Ibn Taymiya, Mécréance et Pardon, Al-Bouraq, Beyrouth, 2005‹).

6 William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, E.J. Brill/Leiden, New York/Cologne, 1996.

7) كتب هذا النص في 25 تشرين أول 1965 في سجن القاهرة العسكري. طبع منذ ذلك الحين عدة مرات بشكل كتيّب (80 صفحة) دون تاريخ أو مكان الطبع. وهو متوفر باللغة العربية على الإنترنت. في هذا النص الذي كتب ردًا على استجوابات جهاز الأمن وبناء على طلبهم، ذكر خاصة بوضوح تاريخ انتساب قطب للإخوان المسلمين (1953)، وهو موضوع جدال طويل بين مفسريه المعتادين. يمكن أن يكون هذا النص الذي وثّقه الشخص المجهول الذي قدّم له بنشر كتابة قطب بخطه، قد اختُصر منه عدة مقاطع أو صفحات، وخاصة تلك التي تصف الوسائل التي لجأ إليها معذّبوه لحمله على الكلام. (
Olivier Carré, le plus averti des lecteurs français de Qutb, en mentionne certes l'existence, mais sans vraiment toutefois l'exploiter (voir Olivier Carré, *Mystique et politique*, *op. cit.*, p. 23). Voir également : William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, *op. cit.* ; Ibrahîm Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, New York, 1996.).

8) إلى العديد من التفسيرات السردية أكثر منها علمية لهذه التسمية يمكن أن نضيف تلك القائلة أن مسقط رأس زوجة بن لادن الأخيرة هو قرية كبيرة يمنية تقع شمال مدينة تعز وسميت من زمن بعيد "القاعدة". وإلى فترة قريبة كان ناسجو القاعدة يحيكون الفوطة (قطعة قماش يحيط بها الرجال وسطهم) المزينة برسم طائرات تصطدم بأبراج مانهاتن.

9 Voir François Burgat, « La machine à fabriquer des poseurs de bombes », *Libération*, 30 octobre 1995.

10 Cité par Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères Musulmans*, *op. cit.*

11) إلى هؤلاء الفتية الذين كنت أتخيل أنهم يولدون الآن والذين اكتشفت بعدئذ أنهم موجودون حقـــا، يناضلون في سبيل الله دون خوف على أموالهم أو أنفسهم".

12) أظهرت رواية بريطانية متلفزة بكل الواقعية اللازمة مرحلة قمع الإخوان لإدخالها في سياق صنع جيل القاعدة (Adam Curtis, *The Power of Nightmares. The Shadows in the Caves*, BBC, première diffusion janvier 2005).

13) سأله صلاح دسوقي، أحد أول مستجوبيه: بكل ما تعرفه، كيف تجرؤ على القول [إن محاولة اغتيال ناصر] لم تكن سوى تمثيلية؟. «لا أقول إنها تمثيلية، أقول إنها اصطنعت وأن أصابع أجنبية متورطة فيها». ويشرح أنه حاول، خلال إقامته في سجن طرة، أنَ يحقق في الظروف الحقيقية للمحاولة لدى مقربين من الذي قام بها، محمود عبد اللطيف، الذين صرحوا له جميعـــاً أن القضية بقيت من دون تفسير بنظرهم.

14) يعزى ابتكار استراتيجية " الأسلمة من الأعلى" بالإجماع لقطب لمقابلته بالذين يؤيدون فكرة "الأسلمة من الأسفل"، التي يبدو أنه لم ينفصل عنها تمامـــاً أبدًا.

15) لم نكن نستطيع أن نرد إلا بطريقة مماثلة، لأن الإسلام يحرّم تعذيب النساء والأطفال أو تجويعهم. حتى إن على الدولة تلبية حاجات زوجات وأولاد المحكومين بالإعدام. بالتالي لم يكن لدينا وسائل شرعية أخرى على الصعيد الديني سوى القتل، أولاً للاحتجاج على الاعتداء وعدم إضعاف الحركة الإسلامية واعضائها، ثم لمحاولة إنقاذ [...] أكبر عدد ممكن من الفتية المسلمين المنخرطين، ضمن جيل كامل متساهل، منحل، منحرف في سلوكه ومواقفه".

16) أسامة بن لادن،" بيان للحكام السعوديين"، 16 كانون الأولَ 2004.

17) منتصر الزيات، أيمن الظواهري كما عرفته، منشورات دار مصر المحروسة، القاهرة،2002) الترجمة الإنجليزية: "الطريق إلى القاعدة. حكاية الساعد الأيمن لبن لادن"، منشورات بلوتو Pluto، لندن، 2004).

18) وهكذا أعطى موعدًا لأحد أشد حلفائه إخلاصـــاً، العسكري السابق عصام القمري، في ساحة "كيت كات" الشهيرة في ضاحية أمبابة الشعبية، حيث كان يعرف أن بانتظاره كمينـــاً من الأمن المصري.

19) أوردها لورنس رايت › 1 Rapporté par Laurence WRIGHT, « The man behind Bin Laden », *The New Yorker*, 16 septembre 2002 ; cité par Stéphane LACROIX, *in Al-Qaida dans le texte*, *op. cit.*, p. 228‹؛ انظر أيضـــاً الكتاب الأسود، تعذيب المسلمين في عهد حسني مبارك، الذي كتبه الظواهري لاحقـــاً والمتوفر على الإنترنت ‹الكتاب الأسود، قصة تعذيب المسلمين في عهد حسني مبارك›.

20 Michael Scheuer, *Imperial Hubris*, *op. cit.*

21) خلال صيف عام (1971 م)، أمضى بن لادن فترة تدريب على اللغة الإنجليزية في معهد بأكسفورد ومارس إحدى هوايات الطلاب المائية المفضلة. كما وصفه بعض من كانَ قريبـــاً منه في أفغانستان هاوٍ للكرة الطائرة. إحدى أفضل سير حياته كتبها جنثن رندل › Jonathan Randal, *Oussama : la fabrication d'un terroriste*, Albin Michel, Paris, 2004‹. خطبه أو كتاباته (ومنها المقابلة مع محطة (CNN) أو للصحفي البريطاني روبرت فيسك) متوافرةٌ بسهولة بالغة باللغة الإنجليزية على الإنترنت. النسخ العربية تخرّب باستمرار. بعد 11 أيلولَ، بيعَت تسجيلات بياناته في شوارع صنعاء، حتى حصلت سفارة الولايات المتحدة على منع بيعها العلني.

يجب بالطبع مطابقة ترجمات بياناته بحذر. فمن الوارد وجود تصريحات مزورة، كبعض الفتاوى التي تأمر بمهاجمة الشيعة بالتحديد والمعزوة إلى أبي مصعب الزرقاوي(الإسم الحركي لمقاتل أردني يعتبر أحد زعماء المقاومة السنية في العراق، والذي يقال أنه تحالف مع بن لادن)، طرحها للتداول كل هؤلاء الذين، في العراق وفي الولايات المتحدة والشرق الأوسط، يتمنون تقسيم المعارضة العراقية أو التشنيع عليها. ولا يجب أن ننسى تفوق المخابرات الجزائرية في هذا المجال، بمساعدة بعض نظرائهم الأجانب، لتجريم معاضيهم.

22) أحد أكثر النصوص شرحـا في هذا الموضوع هو حتمـا" رسالة إلى الشيخ بن باز"، في كانون الأول 1994. كان ابن باز أحد كبار علماء الدين السعوديين، مرجع السلفيين ومع ذلك صاحب كرّاسات متنوعة تنتقد ابن لادن وصاحب كل أنواع الضمانات المعطاة لأصحاب السلطة السعّوديين. يبدي نص الرسالة أنه، حتى كانون الأول 1994، بقيت استراتيجية بن لادن تجاه علماء الدين السعوديين المقربين من السلطة في خانة النقد الخامل والمطالبة بالإصلاح أكثر منها في خانة المجابهة. فضلاً على ذلك حدّد بن لادن في بلاغه الأخير في كانون الأول 2004 أن معركة أنصاره في المملكة السعودية مقتصرة على المصالح الأميركية: لم يبدأ المجاهدون بعد النضال ضد الحكومة في بلاد الحرمين الشريفين. وإذا قاموا بذلك، سيبدؤون بالتأكيد من رأس الكفر، أي: حكومات الرياض.

23 Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, *op. cit.* ; Madawi Al-Rasheed et Robert Vitalis, *Counter-Narratives. History, Contemporary Society and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, Palgrave, New York, 2004 ; Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

24) بنظر بن لادن، مثل فهد الذي أدخل عام (1990 م) حاكمـا أجنبيـا كافرًا (والد جورج بوش) إلى بلاد أراضي الإسلام المقدسة، كان أبو رغال دليل أبرهة، الملك الكافر، عندما قاد حملة فاشلة ضد مكة محمد عام (670 م). اشتهر قبره بأنه مكان الرجم. يرجع بن لادن كثيرًا إلى هذه الرسالة إلى الملك فهد (التي يجب تمييزها من (بيان إلى الحكام السعوديين) الذي نشر في (16 كانون أول 2004) على موقع <jihad unspun> بصفتها (البيان 17).

25) [ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيدًا] (سورة النساء).

26) بيان إلى النظام السعودي، كانون الأول 2004.

27 Interview de Robert Baer, *The Atlantic*, 29 mai 2003 (cité par Pascal Ménoret dans la version anglaise de *L'Énigme saoudienne*, Zed Books, Londres, 2005).

28 Jean-Michel Foulquier, *La Dictature protégée*, Albin Michel, Paris, 1995.

29 Interview citée de Robert Baer.

30) منذ القرن الرابع عشر، كان الفكر الإسلامي الكلاسيكي يميّز، في المجال الديني، بين "العقلي" و"المذهبي". وهكذا كان ابن تيمية يفرق بين ما كان يدعوه "المستويات الثلاث، العقلي، والمذهبي، والشرعي"، والديني: "نقصد بالعقل ما يتفق عليه أتباع المنطق، من نسل آدم، سواء أنزل إليهم في كتاب أم لا › textes spirituels d'Ibn Taymiyya, *Raison, confession,*

loi : une typologie musulmane du religieux, présentés et traduits de l'arabe par Yahya Michot, <www.muslimphilosophy.com>.

31 Voir notamment Jason Burke, *Al-Qaida. La véritable histoire de l'islam radical*, La Découverte, Paris, 2005 ; ou Yosri Fouda et Nick Fielding, *Les Cerveaux du terrorisme*, *op. cit.*

32) تصل لدى عطا، خلافـًا لبن لادن أو أعضاء آخرين من جماعته كما هو شائعٌ، إلى عداوةٍ واضحةٍ للمرأة، ظنّ البعض أنه يمكن تفسيرها بمثلية جنسٍ كامنة.

9) من المخاوف الموروثة إلى المخاوف المستغلة . . ص(157-180)

1) كان يوجه الحديث إلى المشاركين في ندوة حول العلاقات الأوروبية، المغربية، بصفته مسؤولا عن إحدى مبادرات الأمم المتحدة الرئيسة من أجل التقارب بين شمال وجنوب البحر الأبيض المتوسط.

2 Bernard Lewis, *The Crisis of Islam*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 2003, p. 107.

3) سنعتبر أن "الغاليين المسلمين"، "فرنسيي الأصل" معتنقي الإسلام، لا يلعبون حتى الساعة سوى دور هامشي في تمثيله.

4 Voir notamment François Gèze et Salima Mellah, « Crimes contre l'humanité », postface à l'ouvrage de Nesroulah Yous, *Qui a tué à Bentalha ? Algérie, chronique d'un massacre annoncé*, La Découverte, Paris, 2000, p. 281 *sq.*

5 Habib Souaïdia, *La Sale guerre*, La Découverte, Paris, 2001.

6 Mohammed Samraoui, *Chroniques des années de sang. Comment les services secrets ont manipulé les groupes islamistes*, Denoël, Paris, 2003.

7 Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire, *Françalgérie : crimes et mensonges d'États*, La Découverte, Paris, 2004.

8 Honorables exceptions : *Le Canard enchaîné*, *Les Inrockuptibles*, *Libération* ou *Politis* (voir Lounis Aggoun, « Omerta sur un livre ou la presse française à la sauce bananière », *Le Croquant*, n° 43, octobre 2004, pp. 110-114).

9) أكثر الدراسات اكتمالا وأفضلها توثيقـًا حتى اليوم حول تلاعب أجهزة الاستخبارات السرية الجزائرية بالجماعات الإسلامية المسلحة هي دراسة الصحفية سليمة ملاح Salima Mellah, *Le Mouvement islamiste algérien entre autonomie et manipulation*, CJA/TPP, <www.algerie-tpp.org/tpp/pdf/dossier_19_mvt_islamiste.pdf>.

10 Mohammed Samraoui, Chroniques des années de sang, op. cit., p. 94.

11 Salah-Eddine Sidhoum et Algeria-Watch, Algérie, la machine de mort. Un rapport sur la torture, les centres de détentions secrets et l'organisation de la machine de mort, octobre 2003, <www.algeria-watch.org>.

12) تعاونٌ مؤكدٌ في مذكرات المدير السابق ل (DST) إيف بونيه (Yves Bonnet)، الذي يذكر بهذه العبارات لقاءه مع سماعين العماري، الذي أصبح بعد عام (1992 م) أحد المنظمين الرئيسين للتعذيب والقتل الجماعي: ضمن فخامة فندق كريون (Crillon) وسرّيته صادفت للمرة الأولى، في خريف عام (1984 م)، الثنائي المتلازم الذي يشكله العقيد الأكحل آيات والمقدم ا سماعين العماري. وهذا هو اللقاء الأول بين الأجهزة

الجزائرية والفرنسية منذ الاستقلال، ووجدنا فورًا الكلمات التي تقرّب، وهذا التواطؤ الذي لا يجب نسيانه أبدًا. [...] عقدنا تحالفـــا، [...] وبدأنا صداقة [...]. لم يتم أبدًا تطوير صلة بمثل هذه السرعة › Yves Bonnet, *Contre-espionnage. Mémoires d'un patron de la DST*, Calmann-Lévy, Paris, 2000, p. 339‹.

13 Pierre Bourdieu, « L'intellectuel négatif », *loc. cit.*

14 Voir notamment Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire, *Françalgérie : crimes et mensonges d'États*, *op. cit*. Sur un autre modèle de la relation pervertie entre environnement occidental et régime illégitime, voir Jean-Michel Foulquier, *Arabie saoudite, la dictature protégée*, *op. cit.*

15) ولكن كذلك أحد أكثر الجنرالات الجزائريين دموية، الجنرال خالد نظار، الذي صرّح لصحيفة الوطن بما يلي: لقد أظهروا الحقيقة بشجاعتهم. وأكّد «شجاعة وقناعة هؤلاء الرجال» وأولاهم «احترامه الكبير» و«اعتباره الفائق» (ذكرها جان بيير توكوا › Jean-Pierre Tuquoi, « Les succès de communication du pouvoir algérien », *Le Monde*, 20 février 1998‹.

إلا أنّ برنار هنري ليفي (Bernard Henri Lévy) علّق برباطة جأش على إعادة طبع "تحقيقه" الجزائري المدهش في كتاب نشر عام 2004 (وبشكل شديد الوضوح) عنوانه ›[نكسات]/ *Récidives*‹: هناك احتمال الوقوع في الخطأ. هناك مجازفة الدحض الاسترجاعي، عندما تعيد طبع نصوصـــا مثل هذه التحقيقات العائدة لعام 1992 [في الواقع 1998]، في الجزائر. حسنـــا، الأمر كذلك. لا أسحب اليوم شيئًا من التحليل الأساس الذي كان الإسلاميون تبعـــا له مسؤولين عن المجازر. حتى لو كنت أميل، بالاسترجاع، إلى التفكير بأني ربما أقللت من اعتبار إمكانية استخدام السلطة العسكرية للوسائلية تجاه هؤلاء الإسلاميين (برنار هنري ليفي: تستطيع أن تقول الحقيقة لهمجي، ذلك لن يقلّل من همجيته، مقابلة مع آنيت ليفي-ولارد › Annette Lévy-Willard, *Libération*, 24 avril 2004‹. حول شبكة التأثير الإعلامي لبرنار هنري ليفي، انظر خصوصـــا سيرج حليمي Serge Halimi، «هذا يجري منذ خمس وعشرين سنة»، لوموند ديبلوماتيك (Le Monde diplomatique, 01.1003).

16 Edward Saïd, Culture et impérialisme, Fayard/Le Monde diplomatique, Paris, 2000.

17) مثل العمل الممتاز لحل رموز الخطاب المتلفز الفرنسي حول الإسلام الذي يقوم به منذ ثلاثين عامـــا (ليس عن هذا البرنامج الخاص، ولكن عن برامج أخرى من نفس النوع) › Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, Paris, 2005‹.

18) وكذلك في الحقيقة دكتوراه فخرية رأت جامعة لوفان لانوف (Louvain-la- neuve) أن عليها منحها إياها، تثبت إن كانت هناك حاجة لذلك، تفوق قدرة إدارات الطغمة الحاكمة على التواصل والسذاجة المؤسفة لبعض مسؤولي مؤسسة جامعية كبيرة. انظر خصوصـــا › Abbas Aroua, *Horroris Causa : le féminisme à l'heure de la Sainte éradication*, Hoggar, Genève, 2002‹. كتب بيير غيّار (Guillard Pierre

:"خالدة مسعودي، التي يحاول هذا الكرّاس رسم صورها كانت مع آخرين السبب اللامسؤول ولكن المفزع لموت كثير من الرجال وكمّ أفواه النساء. راهنت على أن الغرب سيخلق بالعنف عالمـــا على مزاجه. إذا لم تنته بالفشل، ستغدو الجزائر وهمـــا".

19 *Le Monde*, 21 mai 2001.

20 Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Seuil, Paris, 2002.

21) عنوان مقال يقوّض فيه آدم قطز ببراعة طريقة العمل الفكري والسياسي لفؤاد عجمي، الذي يشكّل في الولايات المتحدة نموذج "المفكر-الستار" والذي لا يجد له مبدءا سوى "مراعاة السلطة". وعجمي من أصل لبناني شيعي، أصبح تدريجيـــا أكثر المتحمسين لدعم السياسة الخارجية للمحافظين الجدد." رغم أنه لم يقدم شيئا يذكر على الصعيد الأكاديمي، فهو ذو صلة بأهم وسائل الإعلام وتتناقل أفكاره بكثرة. [...] ولانتمائه العرقي علاقة بشهرته. فهو يؤمن له نوعـــا من السلطة لا يملكه مناظرون آخرون غير عربيين مثل مارتن كريمر ودانييل بيبس" › Martin Kraemer et Daniel Pipes » (Adam Katz, « The native informant », *The Nation*, 28 avril 2003)›.

10) غطرسة القوة . . ص(181-192)

1 Interviewés par Pascal Ménoret, qui résume leur point de vue en ces termes dans « Le cheikh, l'électeur et le SMS », *loc. cit.*

2 *Le Monde*, 3 juin 2002.

3 Jean Baubérot, *Laïcité, 1905-2005. Entre passion et raison*, *op. cit.*, p. 271.

4 Communiqué d'Al-Qaida cité par Yosri Fouda et Nick Fielding, *Les Cerveaux du terrorisme*, *op. cit.*, p. 166.

5 Michael Scheuer, *Through Our Ennemies 'Eyes*, Brassey's Inc, Dulles, 2002.

6) عمليـــا كل سجناء غوتنتامو معتقلون منذ عدة سنوات دون أن توجّه لهم تهمة. تعتبرهم الولايات المتحدة "أعداء مقاتلين" وترفض إعطاءهم صفة أسرى حرب وإخضاعهم لاتفاقيات جنيف. ونادرًا ما تُعرف هوية السجناء المعتقلين سرًا. وهكذا منذ نقله إلى يد السلطات الأميركية، بعد اعتقاله في آذار عام (2003 م) في رولبندي (الباكستان)، أبقي خالد شيخ محمد، المنظم المفترض لاعتداءات (11) أيلول، مثل الكثيرين من قبله، بعيدًا عن أي محاكمة شرعية. في تموز عام (2005 م)، روى رجلان محتجزان في سجن يمنيّ لمندوبة (منظمة العفو الدولية) كيف أبقتهما السلطات الأميركية في السجن الإنفرادي في معتقل سريّ أكثر من عام ونصف، من دون أن يريا ضوء النهار، مقيّدين بالأغلال معظم الوقت، من دون إمكانية الاتصال بأسرتيهما، أو بمحام، أو بمنظمات إنسانية، جاهلين حتى اسم البلد الذي كانا موجودين فيه. في أيار عام (2005 م)، أحصى تقرير لمنظمة حقوق الإنسان (Human Rights Watch, HRW) (من أواسط التسعينيات) (63) حالة لنشطاء إسلاميين يفترض أنهم نُقلوا سرًا إلى مصر ليُعذبوا فيها.

7 Voir notamment Fareed Zakaria, « Why they hate us », *Newsweek*, 15 octobre 2001.

8) مع ذلك هناك دلائل متعددة على الموضع الذي تحتله المسألة الفلسطينية في الوعي السياسي لابن لادن كما في وعي الأغلبية الساحقة من المسلمين، وخاصة العرب. أحد

هذه الدلائل أنه رافق منذ البدء" عبد الله عزّام"، المسؤول الفلسطيني عن دور " الأفغان العرب" في الكفاح ضد الوجود السوفييتي في أفغانستان. لم يمنعه ذلك من التعبير أحيانـــاً عن مواقف يمكن أن تبدو أقرب إلى "القومية" (إن لم تكن "سعودية")، كان يصرح مثلا أنه بين الحرمين الشريفين، مكة والمدينة، وحرم القدس (الثلاثة رمّمها والده)، "كان قلبه أقرب إلى" الموجودة على أرض السعودية.

9) حول بداية انقلاب التدفق الإعلامي شمال، جنوب الذي أبطل عمله إنشاء قناة "الجزيرة" القطرية، انظر › Olfa Lamloum, *Al-Jazira, miroir rebelle et ambigu du monde arabe*, La Découverte, Paris, 2004‹. منذئذ قلّة من المراقبين أشاروا إلى أنه منذ بدء الحملة الأميركية على العراق في ربيع عام (2003 م)، أدت ضغوط واشنطن إلى "ضبط" عميق للقناة "المتمردة"، التي قدمت تغطيتها للصراع العراقي (ولكن سواه أيضـــاً) تنازلات جوهرية لطبقة المحللين في واشنطن.

10) طائفة المؤمنين المسلمين.

11 Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Gallimard, Paris, 2004.

12) انظر في الملحق مقالتي في نيسان عام (1992 م) المكرّسة للوضع الجزائري.

13) وخاصّةً (المصير)، هجومٌ ساخرٌ وتبسيطيٌ على أصل التيارات الإسلامية وأفقها الثقافي والسياسي، نال جائزة في مهرجان كان عام (1997 م).

11) خاتمة

1 Les 27 et 28 novembre 1995, à Barcelone, les gouvernements de vingt-sept pays, le Conseil de l'Union européenne et la Commission européenne ont créé le Partenariat euroméditerranéen (PEM), avec pour objectif principal de faire du bassin euroméditerranéen une zone de dialogue, d'échanges et de coopération en vue de garantir la paix, la stabilité et la prospérité.

2 Mieux vaut tard que jamais : certains *think tanks* américains démocrates se sont très tardivement ralliés à cette perspective. « La clé de la réforme arabe : les islamistes modérés », titrait ainsi en juillet 2005 un article d'un chercheur de la Carnegie Endowment for International Peace (Amr Hamzawy, « The key to arab reform : moderate islamists », *Policy Brief*, n° 40, 26 juillet 2005, <www.carnegieendowment.org/publications>). Avant que la moindre réforme significative puisse avoir lieu dans le monde arabe, affirmait en substance cet auteur, les États-Unis et l'Europe doivent commencer à établir des relations avec les islamistes modérés, une entreprise moins épineuse qu'il ne peut le paraître, car ces islamistes ont fait leurs les règles démocratiques et ont fait preuve d'un soutien très réel à l'État de droit. La Commission européenne a également organisé plusieurs réflexions prenant en compte cette exigence, qui est pourtant loin d'être acquise par ses dirigeants. L'essayiste Alexandre Adler est pour sa part encore plus loin d'une telle clairvoyance : apprenant que le Premier ministre britannique, Tony Blair, avait décidé d'associer Tariq Ramadan à la réflexion de son gouvernement sur le terrorisme, il a préféré faire part de son immense contrariété (France Culture, 3 septembre 2005).

فهرس المصطلحات

إثنية	ethnicité
الأحادية	unilatéralisme
اختزالية	réductionnisme
إسلام سياسي	islamisme
إعادة أسلمة	réislamisation
أصولية	fondamentalisme
إعادة استعمار	recolonisation
إغراب– إكزوتيكية	exotisme
تاريخانية	historicité
تخطّي القوميات	transnationalisation
تدويل	internationalisation
تعصب	sectarisme
تغريب	occidentalisation
تَقَوِيَة	piétisme
تورخة	historicisation
توظيف	instrumentaliser

جَمعيّة	communautarisme
جوهرية	essentialisation
حرفية	littéralisme
زمنية	temporalité
سلطوية	autoritarisme
عبرقومية	transnational
عبرمجتمعي	trans-social
علم اجتماع الفئات	sociologie de groupe
عَلمَنة	sécularisation
عودة إلى المعجم الإسلامي	parler musulman
عولمة	mondialisation
كونية	universalité
المتأسلمين	musulmaniste
مثقف ستار	intellectuel écran
مثقف سلبي	intellectuel négatif
نزع ثقافة	déculturation
هوياتي	identitaire

الفهارس

فهرس الأعلام

ن

هـ

و

ي

فهرس جغرافي

هـ

و

ي

كلمات مفتاحية

ت

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ل

م

ن

و

أعمال المؤلف الأخرى

* *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988 (et Payot, Paris, 1995).
* *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995 (2e édition de poche actualisée : La Découverte, Paris, 2002).
* *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (ouvrage dirigé par John Esposito et François Burgat), Hurst and Company, Londres, 2002.
* *La Libye* (en collaboration avec André Laronde), PUF, coll. « Que sais-je », Paris, 2003.
* *Le Yémen vers la République (1900-1970). Iconographie historique du Yémen* (ouvrage dirigé par François Burgat), CEFAS, Beyrouth/Sanaa, 2004.

ISBN 2-7071-4679-X

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffi d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 *bis*, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À La Découverte*. Vous pouvez également retrouver l'ensemble de notre catalogue e nous contacter sur notre site **www.editionsladecouverte.fr**.

François Burgat

L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida

Réislamisation, modernisation, radicalisations



9 *bis*, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

علم اجتماع سياسي

تعاني المعرفة والإدارة العقلانية لعلاقتنا ب(الإسلاميين) قبل كل شيء الهشاشة البالغة للتصانيف التي وضعناها لتمثلها. إن نمط تفكيرِ المحللين والخبراء العسكريين و"الخبراء" الآخرين، يقتصر اليوم، على نحو متزايد الوضوح، على التقويم (المتفائل برأي البعض، والمتشائم أو الواقعي برأي آخرين) لأداء ومستقبل الإرهابيين الإسلاميين وهؤلاء الذين يبذلون جهدًا مماثلاً لمقاومتهم كذلك، في واشنطن أو في باريس، وفي الجزائر أو الرياض، على السواء.

لقد تغلب منطق التجريم بشكلٍ قاهرٍ على منطق التقويم والتحليل. ومنذ الحادي عشر من أيلولَ وهم يكررون على مسامعنا أن الديموقراطيات وسائر المدافعين عن "الحرية" أو عن" التسامح" سيواجهون الخطرِ الإرهابي للإسلام السياسي الأصولي. هل الأمر كذلك حقـاً؟. ترمي هذه الصفحات إلى دعوة لاستقصاء الأسس السياسية والإيديولوجية لشبه الإجماع العالميّ هذا على «الحرب الشاملة على الإرهاب»، وإلى قياس النتائج الكارثية التي يوشك أن يتسبب بها معتنقوها المتحمسون: تعميم وتطرف (راديكالية) هذه الثورة التي يدعون بأنهم يستأصلونها.

تدعي القوى الغربية اليوم أن سبب مهاجمة قيمها هو«كره الديموقراطية والحرية» الذي يحرك المعتدين عليها أكثر فأكثر، كلما انغمس هؤلاء في الإسلام الراديكالي. لكن الثورة المعادية للغرب تبدو كردٍّ مُتوقَّعٍ نسبيـاً على القطبية الأحادية، والأنانية، وظلم السياساتِ المتَّبعة، مباشرةً أو عبر طغاة مُسَخَّرين، في منطقة بكاملها من العالم. وتحصد الولايات المتحدة اليوم، على رأسَ الغرب الإمبريالي، حيث التحقت بأوربة الاستعمارية وروسيا، ثم تجاوزتهما، الثمار المرة للسياسات اللامسؤولة البتة التي تقودها منذ عدة عقود في العالم الثالث عمومـاً، والعالم الإسلامي خصوصـاً: فإنَّ في هذه البلدان، آلاف الضحايا لهذه السياسات، الأبرياء بقدر ضحايا برجي التجارة العالمية، إضافة إلى الإبقاء، منذ عقود على ديكتاتوريات قاضية على الحريات، قد غذّت لدى السكان شعورًا "باليأس،" مناسبـاً لأكثر أشكال الثورة تطرفـاً.

موضوع هذا الكتاب هو محاولة الإسهام في إيجاد مخرج من مثل هذا الطريق المسدود . . [والتذكير] بأن العقبات التي ينبغي على قراءة ظاهرة الإسلام السياسي أن تتغلب عليها لا ترتبط فقط بالخوف وسوء التفاهم الموروث من الماضي الاستعماري الغربي: إنها أيضـاً "مستغَلّة" اليوم عَمْدًا من قبَل كل الذين لهم مصلحةٌ في تشويه المقاومات المعبّر عنها بلغة الإسلام السياسي . . [ونستعرض] تناقضات الأحادية المرافقة "للرد" الغربي التالي ل(11) أيلول، وكذلك الآثار غير المثمرة لإعطاء الأولوية للأمن الذي ينمو على حساب ما كان يجب أن يكون ردًا سياسيـاً فعالاً حقـاً على هذه التهديدات، التي يثقل بها "الإسلام السياسي الراديكالي" ولاعبون آخرون في الساحة الدولية معها، على السلام العالمي.

François Burgat